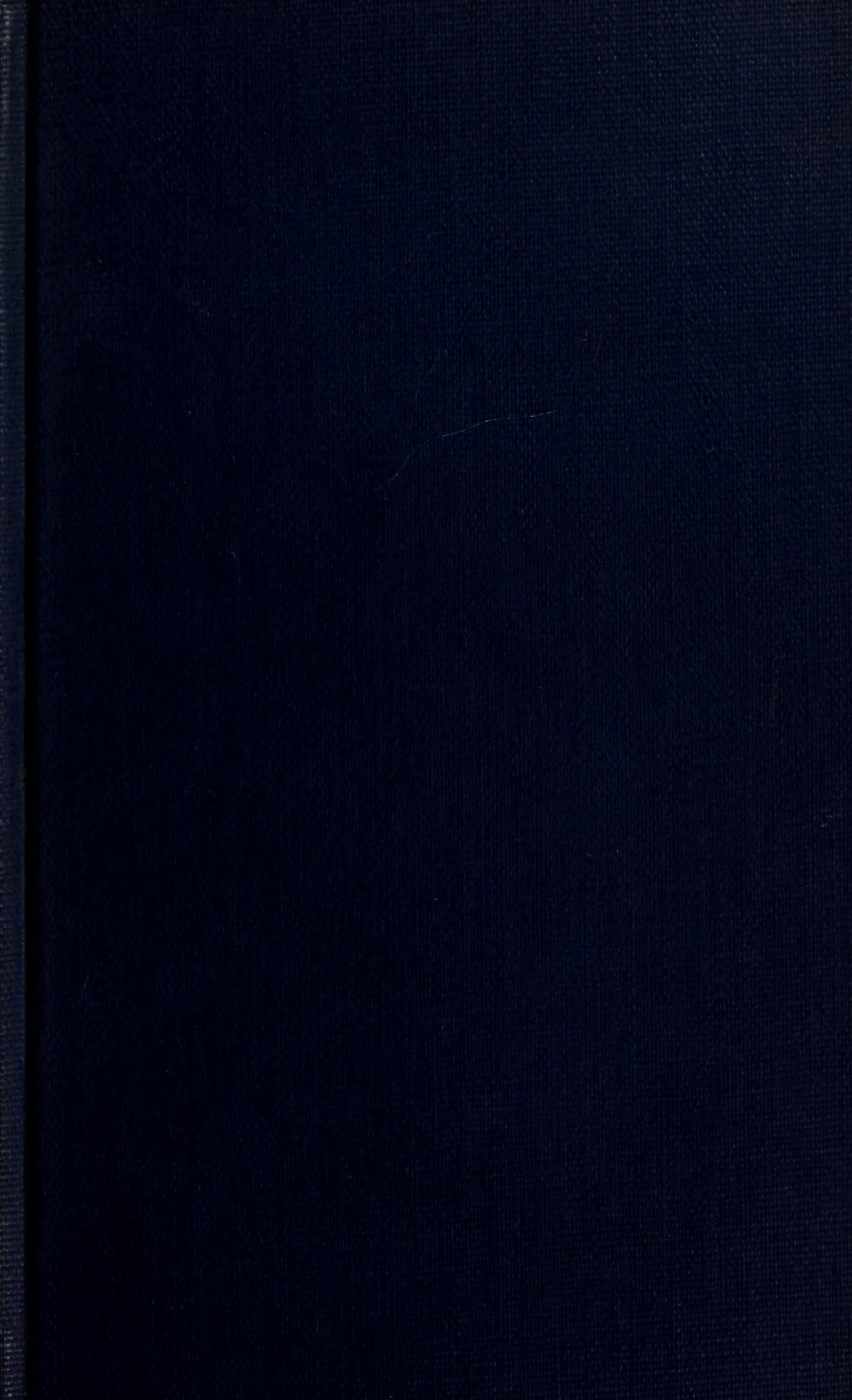


1685- 1757

BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIQUE

HISTOIRE DES DOGMES

III

BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIQUE
Publiée par les principaux Professeurs de Théologie des Universités catholiques

HISTOIRE DES DOGMES

PÉRIODE PATRISTIQUE

(325-787)

PAR

le Docteur **JOSEPH SCHWANE**
PROFESSEUR PUBLIC ORDINAIRE A L'ACADÉMIE ROYALE DE MUNSTER

DEUXIEME ÉDITION, REVUE ET AUGMENTÉE
AVEC APPROBATION DE L'ARCHEVÊQUE DE FRIBOURG

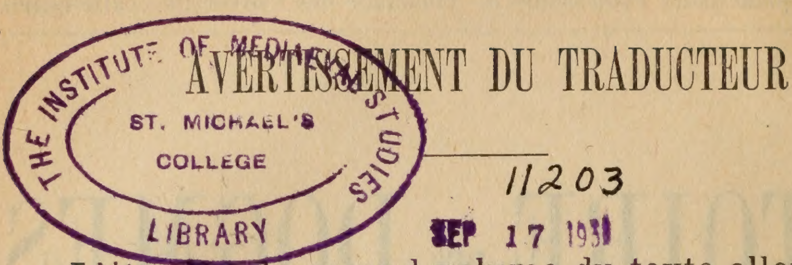
Traduction de l'Abbé A. DEGERT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

TOME III

PARIS
LIBRAIRIE DELHOMME ET BRIGUET
GABRIEL BEAUCHESNE & Cie, ÉDITEURS
83, RUE DE RENNES, 83

1903

Dépôt à LYON, 3, Avenue de l'Archevêché



AVERTISSEMENT DU TRADUCTEUR

L'étendue du second volume du texte allemand de l'*Histoire des Dogmes* n'a pas permis d'enfermer la traduction dans un unique volume correspondant. La première et la deuxième partie du texte de Schwane ont rempli à elles seules le tome II de notre traduction. Le tome III de l'édition française correspond ainsi à la troisième et à la quatrième partie du tome II de l'édition allemande.

Sauf cette modification tout extérieure, rien n'a été omis pour laisser à la traduction la physionomie spéciale et l'unité propre au volume consacré par Schwane à toute la période patristique. C'est ainsi que la numération en paragraphes commencée dans notre premier volume se continue dans le second. Cette division n'est peut être pas à l'abri de toute critique, mais elle a du moins l'avantage de permettre à chaque instant le rapprochement et la comparaison du texte et de la traduction et elle atténue dans une certaine mesure les inconvénients d'un fractionnement imposé par les usages et les conditions de travail de la typographie française.

TROISIÈME PARTIE

HISTOIRE DES DOGMES ANTHROPOLOGIQUES A LA PÉRIODE PATRISTIQUE

CHAPITRE I[er]

THÉORIES DOGMATIQUES SUR LA NATURE DE L'HOMME, SUR LES ÉLÉMENTS QUI LA CONSTITUENT, SUR SES FACULTÉS

§ 52

Doctrine des Pères sur la nature humaine, son origine, sa transmission (traducianisme, créatianisme), ses facultés et ses grandeurs.

Chez les Pères de l'époque anténicéenne, parmi les doctrines relatives à la nature et aux facultés naturelles de l'homme, la question de la liberté était celle qui avait soulevé le plus grand intérêt dogmatique. Quelques autres, telles que celle de sa création, des rapports de l'âme et du corps, de l'immortalité etc., n'étaient pas restées cependant sans attirer l'attention. Mais c'est à l'époque postérieure au Concile de Nicée que les Pères s'occupent beaucoup plus souvent et avec bien plus de précision de ces diverses questions.

1. Le dogme de l'existence de deux éléments constitutifs dans la nature humaine ou de sa composition en corps et en âme, qui est déjà exprimé très clairement surtout dans la Genèse lors du récit de la création de l'homme, se trouve chez tous les Pères. Saint Cyrille de Jérusalem appelle l'homme un être double (διπλοῦς), une double nature, parce qu'il est composé du corps et de l'âme et que pour cela il a besoin au baptême d'une double purification dans son corps et dans son âme[1]. Le corps est l'instrument et l'habit de

1. *Cyr. Hier.* Cat. 3, 4 ; 4, 18.

l'âme ; sans elle, il est sans vie, incapable de pécher[1]. L'homme est un *animal rationale* (ζῶον λογικόν), c'est-à-dire un être vivant qui se distingue de tous les autres êtres par la raison, le pouvoir de juger et de raisonner[2].

Saint Athanase ne se prononce pas seulement de la même façon en faveur de la dichotomie ; il combat expressément une autre opinion qui présente l'âme humaine comme une simple forme de corps (φαινόμενον εἶδος τοῦ σώματος) et méconnaît la différence essentielle entre l'âme raisonnable et le principe vital de l'animal. Que l'intelligence rationnelle qui, d'après saint Athanase, distingue spécifiquement l'homme, en tant qu'*animal rationale*, de tous les autres animaux vivants soit quelque chose de spécifiquement différent de l'activité sensible, propre aussi à l'animal, cela se voit dans le fait que la raison s'étend non seulement à ce qui est présent et matériel, mais encore à ce qui n'est pas présent dans l'espace. Elle juge spontanément des objets s'ils sont ou non du ressort de la volonté libre, et elle donne cours alors à son désir supérieur, intellectuel, mais non nécessairement, comme en use chez l'animal la perception sensible vis-à-vis de l'appétit sensible. La raison plane sur les sens comme juge ; elle saisit ce qu'ils lui offrent, distingue et juge ainsi ce qui pour les divers sens est bon, utile ou mauvais et nuisible ; par contre, les sens n'exercent leur activité que sur un champ très restreint, les yeux se bornent à voir, les oreilles à entendre, etc. La raison s'étend en général bien au delà de la portée des sens ; elle peut non seulement planer dans des mondes lointains et disposer l'avenir, mais saisir l'éternel, le céleste et reconnaître les lois du bien et du mal[3].

Saint Basile en définissant la nature de l'homme relève surtout l'esprit et la raison et appelle le corps notre propriété. « Nous sommes, dit-il, esprit et raison, et c'est en cela que nous portons en nous l'image du créateur ; le corps

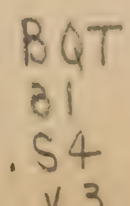
1. Cat. 4, 23. — 2. Cat. 4, 18. — 3. *Athan.* Orat. c. Gentes 31 (ed. *Maur.* I, 24).

et les sens sont notre propriété[1]. » Saint Grégoire de Nysse définit l'homme absolument comme Cyrille de Jérusalem [2].

Pour saint Grégoire de Nazianze la nature humaine est également dichotomique, elle est un composé de monde spirituel et de monde matériel : « Lorsque donc vint pour le Logos le moment de montrer cela (c'est-à-dire un mélange de monde spirituel et de monde matériel, comme terme final de sa manifestation dans la création), il créa un être composé de deux autres, c'est-à-dire la nature invisible et la visible, l'homme, et pour cela de la matière qui était déjà créée, il prit le corps ; de lui-même il fit sortir un souffle de vie ; ce que la sainte Écriture appelle l'âme raisonnable, l'image de Dieu. Ainsi fut fondé sur la terre un monde nouveau, qui est grand dans un petit espace, un autre ange, un double adorateur qui connaît la nature visible et invisible, un roi de la terre, qui est en même temps sujet à un monde supérieur, qui, terrestre et céleste, périssable et immortel, visible et intelligible est un mélange de grandeur et bassesse, qui est à la fois esprit et chair, esprit par grâce, chair à cause de l'orgueil ; l'un, afin de subsister et de proclamer la gloire de celui qui la comble de grâce, l'autre afin de souffrir, et afin qu'averti par la souffrance, il soit corrigé quand il s'enorgueillit de sa grandeur, un être vivant qui est conduit et se dirige vers ailleurs pour être divinisé par l'union de l'âme avec Dieu[3] ».

Lorsque l'Apollinarisme supposa la trichotomie et voulut composer la nature humaine de trois éléments constitutifs, le corps, l'âme et l'esprit pour modifier ainsi le dogme de l'Incarnation, saint Athanase et particulièrement saint Grégoire de Nysse firent ressortir ce qu'il y avait de grandement erroné dans ces opinions anthropologiques[4]. C'était dès ce temps un dogme christologique universellement admis et adopté par les conciles généraux que le Seigneur

1. *Basil.* Hom. in illud Attende tibi ipsi c. 3 (*Migne* XXXI, 204). — 2. De hom. opif. c. 8. pour plus d'exactitude v. plus bas, p. 53. — 3. *Greg. Naz.* Orat. 45, 7; 38, 11. — 4. C. Apoll. 35, v. plus haut p. 293.



s'était approprié un corps humain, animé d'une âme raisonnable. Ainsi parle Gennadius[1]. Le troisième concile général d'Ephèse approuva expressément la seconde lettre de Cyrille à Nestorius où se trouvait une proposition qui revient toujours dans les écrits de la controverse christologique, à savoir que le Seigneur avait pris un corps animé par une âme raisonnable (σάρκα ἐμψυχομένην ψυχῇ λογικῇ). La même affirmation se trouve dans le quatrième anathématisme du cinquième concile de Constantinople. S'il est permis de conclure de la nature humaine du Christ à celle des hommes, en général, il résulte bien des termes employés que la nature humaine en général est composée de deux éléments, la chair et l'âme raisonnable qui l'anime en qualité de forme[2].

2. Sur la question de l'origine de l'âme humaine, nous avons déjà eu occasion, dans l'histoire des dogmes à l'époque anténicéenne, de nous aider de bien de raisons empruntées à l'époque postnicéenne pour l'appréciation des opinions traducianistes de Tertullien[3]. Le préexistentianisme, emprunté par Origène[4] à la philosophie de Platon, tomba de

1. De eccl. dogmat, c. 15.

2. V. plus haut t. II. § 47. — 3. V. t. I (2e édit. all.) 337 sq. — 4. Tout récemment Vincenzi (*In S. Greg. Nyss. et Orig. scripta nova recensio*, Romae 1864) a tenté de défendre Origène contre toutes les accusations dirigées contre la pureté de ses doctrines, y compris le préexistentianisme qu'on lui a reproché, et de revendiquer pour lui dans la mesure du possible le titre de Père et de Docteur de l'Eglise. Quand les moyens ordinaires ne suffisent pas à cette interprétation systématique, on invoque l'interpolation ou la méprise des adversaires. En ce qui concerne particulièrement le préexistentianisme, il est reconnu par tous qu'Origène s'est exprimé à diverses reprises et dans les mêmes termes qui peuvent bien être entendus en un sens créatianiste; le préexistentianisme n'est cependant pas exclu par ce qui est dit *C. Celsum* IV, 83 et moins encore quand on le compare à ce qui est dit *C. Celsum* I, 32, Origène présente bien nettement cette opinion comme étant la sienne surtout dans son ouvrage *De princ.* I, 7, 4. II, 9, 5 sqq. III, 35. Pour ces passages et quelques autres, Vincenzi (*loc. cit.* II, 236 sqq.) les entend en ce sens que Origène, sur la question des mérites ou des démérites antérieurs à la naissance, qui doivent déterminer les états extérieurs et les avantages de l'homme individuel, a eu en vue l'activité libre et morale de l'âme dans le sein maternel. Mais avec un pareil système d'interprétation est-il mieux

plus en plus en discrédit et ne fut presque adopté par aucun des Pères qui suivirent. Seul Nemésius, le philosophe[1] et le poète Prudence[2] se sont encore prononcés en sa faveur. En dehors d'eux on reconnut toujours de mieux en mieux combien cette opinion était en contradiction avec les doctrines chrétiennes et on la combattit expressément[3]. Parmi les idées origénistes indiquées par Justinien dans son décret de condamnation se trouvait celle de la préexistence de l'âme humaine : elle fut condamnée au concile de Constantinople en 543 et vraisemblablement aussi censurée au cinquième concile dans le premier canon dirigé contre Origène et dans les autres qui le suivaient[4].

d'accord avec la doctrine de l'Eglise qu'avec l'opinion commune ? Au contraire. Toute la différence c'est que Vincenzi attribue à ce savant théologien doublé d'un grand philosophe idéaliste quelques trivialités. Il y a en outre de très forts témoignages extérieurs en faveur du préexistentianisme d'Origène. Grég. de Nysse, un grand admirateur d'Origène comme en témoignent ses écrits, attribue le préexistentianisme à l'auteur du Périarchon (De opif., hominis, cf. 28 et plus bas, p. 430) et il le combat: Cyrille d'Alexandrie, qui était très familier avec les différentes opinions théologiques, fait une longue et substantielle réfutation de ces erreurs (In Joan. I, 78 sqq.) tout en remarquant qu'elles sont contraires au dogme de l'Eglise, quoiqu'elles aient été adoptées par quelques-uns et appuyées même sur des passages de la Bible. Après l'époque d'Epiphane, de S. Jérôme et de S. Augustin, à peine est-il un Père qui se soit occupé sérieusement de cette idée erronée de la préexistence des âmes, sans nommer Origène comme son principal auteur. Saint Léon dit même (ép. 35, 3) qu'Origène a été justement condamné pour son préexistentianisme. Quand le cinquième concile, dans le xie canon de la huitième session, cite Origène au nombre des hérétiques et même après Eutychès, Vincenzi voit là une interpolation, ce que d'autres, il est vrai, avaient dit avant lui (pour le contraire cf. Héfélé *Hist. des conc.* II (2e éd. 898), mais il va plus loin et pense que même les anathèmes répétés contre Origène aux vie, viie et viiie conciles généraux n'ont aucune importance et doivent s'expliquer par une erreur des Pères, cf. iv. 106. Mais si un concile général peut se tromper sur des questions qui n'appartiennent pas essentiellement à la foi et prendre un canon de Sardique pour un canon de Nicée, il semble bien étrange d'étendre l'erreur jusqu'à l'appréciation de l'hérésie ou de l'orthodoxie d'un auteur.

1. *Nemes.* De natura hom. c. 2 (*Migne* XL, 573). — 2. Cathemerinon X, 161-168.

3. En dehors des passages cités p. 4, note 5, cf. *Greg. Nyss.* De anima et resurr. (*Migne*, XLVI, 125 sq.). *Aug.* De civ. Dei XI, 23. *Fulgent.* De ver. praed. et gr. Dei, III, c. 22.

4. Conc. Constantinop. a. 543 (cf. Héfélé II [2e éd.], 790 sqq., can. 1 adv.

L'opinion du traducianisme émise par Tertullien ne fut pas taxée d'erreur avec autant de décision par les Pères. Parmi ceux qui se prononcèrent en sa faveur, quelques-uns citent Rufin et Macaire ; d'autres, saint Grégoire de Nysse. Cependant aucun d'eux, le dernier surtout, ne peut être considéré comme un partisan décidé de cette opinion.

En ce qui concerne Rufin, saint Jérôme [1] cite, il est vrai, de lui, quelques paroles qui le feraient supposer ; mais tout ce que prouvent ces paroles, c'est que, pour lui, la question de l'origine de l'âme humaine est une question ouverte et que ni le traducianisme, ni le créatianisme ne sont ni seules ni exclusivement admissibles. Aussi il se réclame de Lactance en tant que défenseur du traducianisme, alors que lui-même est un partisan décidé de la création.

Avec Macaire, l'auteur égyptien des homélies, il en est à peu près de même, son adhésion au traducianisme est douteuse, car il se borne à dire [2] : « Les Pères sur cette terre engendrent leurs fils de leur propre nature, de leur corps et de leur âme (ἐκ τοῦ σώματος αὐτων και τῆς ψυχῆς) ». Il déclare donc ici que l'enfantement de la nature comporte l'enfantement du corps et de l'âme ; mais la conception traducianiste n'est pas ici nécessairement supposée. Macaire peut bien n'avoir eu en vue qu'une collaboration de l'âme dans le fait de la génération.

Saint Grégoire de Nysse est cité par quelques-uns [3]

Orig. (*Mansi* IX, 396) : Εἴ τις τὴν μυθώδη προϋπαρξιν τῶν ψυχῶν καὶ τὴν ταύτῃ ἑπομένην τερατώδη ἀποκατάστασιν πρεσβεύει· ἀνάθεμα ἔστω. Cf. le décret du concile de Constantinople de 543. (*Mansi* IX, 396) : Ἡ ἐκκλησία τοῖς θείοις ἑπομένη λόγοις φάσκει τὴν ψυχὴν συνδημιουργηθῆναι τῷ σώματι· καὶ οὐ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον, κατὰ τὴν Ὠριγένους φρενοβλάβειαν.

1. Adv. Ruf. II, 8 : Legi quosdam dicentes quod pariter cum corpore per humani seminis traducem etiam animae diffundantur : et haec quibus poterant assertionibus confirmabant: quod puto inter Latinos Tertullianum sensisse vel Lactantium fortassis et nonnullos alios. Alii asserunt quod formatis in utero corporibus Deus quotidie et faciat et infundat... Ego vero cum haec singula legerim (Deo teste dico), quia usque ad praesens certi et definiti aliquid de hac quaestione non teneo.

2. *Macar*. Hom. 30, 1 (*Migne* XXXIV, 721).

3. *Münscher*, Dogmengesch. IV, 131. *Hagenbach*, Dogmengesch. p. 237.

comme un partisan du traducianisme. En défendant le réalisme dans la doctrine de la connaissance et sur la question de l'unité du genre humain il a, il est vrai, donné lieu à cette opinion[1]. Cependant il ne s'est jamais prononcé expressément dans un sens traducianiste. Dans le 29e chapitre de son écrit sur la création de l'homme qu'on allègue il explique seulement, comme on le verra plus bas, que l'âme doit s'unir au corps en tant que forme et principe d'animation au moment même de la génération et ne doit pas être apportée plus tard du dehors. Il montre absolument la même chose dans son écrit sur l'âme et la résurrection[2]. Qu'Apollinaire l'hérétique ait professé l'opinion erronée du traducianisme, saint Jérôme[3] le déclare formellement et, à ce sujet, il fait, en passant, la remarque que la plupart des Occidentaux ont soutenu la même opinion, ce qui ne peut s'entendre de la période postnicéenne, si ce n'est tout au plus des partisans de Tertullien. Parmi les Pères orthodoxes, Anastase le Sinaïte est le seul qui se soit nettement prononcé en faveur de cette opinion[4].

En dehors de là la plupart des Pères combattent l'opinion traducianiste et professent le créatianisme. A ceux que nous avons déjà cités dans le premier volume de l'*Histoire des Dogmes* on peut en ajouter encore quelques autres, tels que Lactance[5],

1. V. plus bas, § 53.

2. *Greg. Nyss.* De anima et resurr. (*Migne* XLVI, 125 sq.).

3. Ep. 126, 1 ad Marcellinum (ed. *Vall.* I, 949).

4. *Anast. Sin.* Sermo III (*Migne* LLXXXIX, 1165) : *Ὥσπερ ὁ θεὸς ἐκ γῆς ἄνθρωπον, οὕτω καὶ ἄνθρωπος ἐκ γυναικὸς κατὰ χάριν δημιουργεῖ ἄνθρωπον. καὶ ὥσπερ ἐπὶ τῆς πρώτης πλάσεως τὸ μὲν σῶμα ἐκ τῆς γῆς εἶχεν ὁ ἄνθρωπος, τὴν δὲ ψυχὴν ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ γεννηθεῖσαν· οὕτω καὶ νῦν τὸ μὲν σῶμα ἐκ τῆς γυναικείας γῆς καὶ αἵματος συνίσταται, ἡ δὲ ψυχὴ διὰ τῆς σπορᾶς, ὥσπερ διά τινος, ἐμφυσήματος ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἀῤῥήτως μεταδίδοται.*

5. De opif. Dei ad Demetr. c. 19 (*Migne* VII, 75) : Ex quo apparet non a parentibus dari animas, sed ab uno eodemque omnium Deo patre, qui legem rationemque nascendi tenet solus, siquidem solus efficit ; nam terreni parentis nihil est, nisi ut humorem corporis, in quo est materia nascendi, cum sensu voluptatis emittat vel recipiat, et citra hoc opus homo resistit, nec quidquam amplius potest.

surtout saint Hilaire[1], saint Jérôme en divers passages[2] et saint Léon[3].

Sans doute, il y eut toujours quelques Pères qui ne considéraient pas cette controverse comme close parce que ni les textes cités des deux côtés ni les conséquences tirées des autres dogmes ne leur semblaient fournir une preuve décisive en faveur de la vérité de l'une ou de l'autre opinion. A leur tête se trouve saint Augustin. Il vit bien le danger que présentait l'opinion traducianiste qui pouvait affaiblir ou même supprimer tout à fait la différence entre l'âme raisonnable et la matière, au point de vue de la simplicité et de l'immortalité ; cependant il ne put se convaincre de la supériorité absolue du créatianisme. La raison en fut vraisemblablement dans ses vues sur le péché originel. Les Pélagiens[4] étaient, en effet, des partisans résolus de la création et ils pensaient ainsi pouvoir ruiner le dogme de la transmission du péché originel. Aussi saint Augustin fut, sans raison il est vrai, très réservé là-dessus, et il déclara à plusieurs reprises que sur cette question il n'avait pu arriver à la certitude et que cependant il ne pouvait admettre le traducianisme que dans la mesure où il sauvegardait la différence essentielle de l'âme raisonnable et de la matière, la spiritualité et l'immortalité de la première[5]. Si, par égard pour la doctrine du péché originel, il s'était montré d'abord plus favorable au traducianisme[6], il confesse cependant dans une lettre à saint Jérôme qu'il voudrait se rallier au créatianisme,

1. De trin. X, 22. Tract. in Ps. 118, L t. 10. In Ps. 91, 3.

2. Contra Ioan. Hieros. ad Pammach. c. 22 (ed. *Vall.* II, 428). Ep. 126 › 1 ad Marcell. (*Vall.* I, 949).

3. Ep. 15 (al. 93) ad Turrib. c. 10 (ed. *Ball.* I, 703) : Omnes eos catholica fides a corpore suae unitatis abscidit, constanter praedicans atque veraciter quod animae hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere ; nec ab alio incorporantur, nisi ab opifice Deo, qui ipsarum est creator et corporum.

4. Cf. le symbole de Pelage chez *Mansi* IV, 335.

5. *Aug.* Retract. I, 1. Ep. ad Opt. 190 (De anima et eius origine), surtout § 17.

6. De Gen. 10, 21, 39. Hist. des dogmes (2 éd.) 338.

si par là on pouvait expliquer le péché originel[1]. Pour lui, la question resta toujours indécise.

Dans cette opinion, il fut suivi par saint Fulgence[2], son disciple, par saint Grégoire le Grand[3] et saint Isidore[4], qui tous s'accordaient à dire qu'on ne pouvait soutenir avec certitude le caractère dogmatique de l'une ou de l'autre proposition. Dans quelle mesure cependant il était permis de le réclamer pour le créatianisme, nous l'avons déjà dit ailleurs[5].

Les Pères n'en étaient que plus décisifs dans la condamnation d'une opinion qui, sur cette question de l'origine de l'âme, s'inspirait de vues panthéistiques et soutenait que l'âme humaine était à proprement parler un dérivé ou une émanation de l'essence de Dieu. Cette opinion fut embrassée par les Manichéens et les Priscillianistes[6]; les Pères la signalent comme hérétique[7], et ceux-là surtout la combattent indirectement qui ont à défendre en face des Ariens la différence existant entre la génération par essence et la production des créatures.

Parmi les privilèges de l'homme et surtout de l'âme humaine sont signalés l'intelligence et la volonté libre, l'immatérialité, l'immortalité et l'empire sur la création terrestre. Les fonctions de l'intelligence dans leur supériorité sur l'activité des sens nous ont été déjà exposées dans leur détail par saint Athanase. C'est surtout dans l'intelligence que se montre la ressemblance de l'âme avec Dieu, en ce qu'elle peut connaître Dieu lui-même d'après les œuvres mêmes de la création[8]. Le libre arbitre est le pouvoir de choisir l'un ou l'autre de deux objets différents et il est le partage de toute

1. Ep. 166, 27 sq. 167, 1 sqq. (ed. *Maur.* [ad Hier.]). — 2. De ver. praed. et gr III, 18. — 3. Ep, IX, 52 (ed. *Maur.* II, 970). — 4. De off. eccl. II, 23.
5. V. I (2 éd. all.), 340. cf. III, 348, 371. — 6. Cf. *Aug.* De haer. c, 70.
7. *Aug.* C. Priscill. c. 2. 3. *Theodoret.* Haeret. fab. I, 26; Graec. affect. cur. 5 (de nat. hom. *Migne*, LXXXIII, 380. 941). *Leo*, Ep. 15 ad Turrib. *Fulgent.* De ver. praed. et gr. Dei III, 21.
8. *Athan.* Orat. c. Gentes 35-38. *Bas.* Hom. de grat. actione, c. 2. De. charit. in Deum c. 3 (Regul. fusius tract. II. ed. *Maur.* II 338). *Greg. Nyss.* Orat. 1, in verba « Faciamus hominem » (*Migne*, XLIV, 273).

nature raisonnable [1]. Saint Basile démontre la liberté morale ou le pouvoir de choisir le bien et le mal, de la même façon que les Pères anténicéens, par la nécessité et la réalité d'une loi morale et d'une autorité judiciaire comme par le caractère méritoire ou déméritoire nécessairement inhérent à nos actions, et ce caractère nous ne pouvons pas plus le nier que la nécessité du jugement universel [2]. Saint Grégoire trouve le motif qui a déterminé la sagesse divine à donner cette liberté aux êtres raisonnables dans ce fait que ceux-ci devaient contribuer par leur propre activité à la perfection de leur être ; il ne fallait pas qu'ils reçussent le bien moral pour ainsi dire comme un don exclusif de Dieu, mais qu'ils en fissent moralement la conquête [3].

L'immatérialité de l'âme humaine est, pour saint Athanase, très étroitement unie à son intelligence et à son immortalité. L'âme est immortelle parce qu'elle n'est pas mue par le corps, mais qu'elle le meut comme elle se meut elle-même. De là résulte qu'elle est pour elle-même un principe de vie, indépendante du corps et de la matière, et qu'elle peut avoir une vie et une existence libre du corps et de la matière. C'est surtout par l'intelligence que l'âme s'élève au-dessus du monde matériel ; ce que ne peut faire l'animal avec sa perception sensible. Mais ce qui dans son activité et dans le développement de sa vie s'élève au-dessus de la matière, cela doit être dans son être et sa vie indépendant d'elle et de sa décomposition dans la mort [4].

Dans cette période, les semi-pélagiens du sud de la Gaule, Cassien [5], Fauste [6] et Gennade [7] se prononcent bien nettement, pour la matérialité de l'âme humaine et de tout esprit

1. *Athan.* Orat. c. Ar. III, 62.

2. *Symeonis Logoth.*, De moribus excerpt. ex opp. Basil. Serm. I de virtute et vitio c. 8 (ed. *Maur.* III, 476 [ex hom. II, c. 4 in Hexaem.]).

3. *Greg. Naz.* Orat. 38, 12. — 4. *Athan.* Orat. c. Gentes 32.

5. Coll. VII, 13 (Corp. script. eccles. Vindob. XIII, 168 sq.).

6. Epist. 3 adv. Arrian. et Maced. (Corp. script. eccles. Vindob. XXI, 168 sqq.; p. 178) : Si agnovisti animam localem, concede corpoream.

7. De dogm. eccl. c. 11. 12.

créé, car ils trouvent que Dieu seul est incorporel. Ces théologiens étaient pourtant de par ailleurs adversaires du traducianisme et défenseurs du créatianisme. Par contre les Pères orthodoxes se déclarent d'autant plus énergiquement pour l'immatérialité de l'âme humaine, alors même qu'ils n'ont pu, comme saint Augustin, se convaincre encore du caractère dogmatique du créatianisme[1].

§ 53

Doctrine de saint Grégoire de Nysse sur la nature humaine

Après les discussions des Pères que nous venons d'exposer sur les dogmes les plus importants, il ne sera pas sans intérêt pour la question de la nature humaine d'entendre, dans l'église grecque et latine, deux Pères qui se sont occupés spécialement de cette question, à savoir : saint Grégoire de Nysse et saint Augustin. Le premier a écrit sur cette question tout un ouvrage : *De opificio hominis*.

1. L'homme est le trait d'union de ces deux moitiés opposées de la création, la synthèse de l'esprit et de la matière. Il forme la couronne et le point culminant de toute la création matérielle, et il ne lui appartient cependant que par ses éléments corporels. Dieu ne l'a donc créé que quand il eut appelé le ciel et la terre à l'existence, c'est-à-dire quand cette dernière eut été aménagée et parée pour lui servir de demeure convenable, lui être présentée comme un royaume bien organisé et être soumise à son empire. Mais afin de pouvoir être reconnu à ses œuvres comme leur créateur, il leur a imprimé le sceau de sa sagesse et de sa toute-

1. *Fulgent.* De ver. praed. et gr. Dei III, c. 20 : Sit ergo nobis sine dubitatione compertum, quod catholica fides et credit et praedicat : animam scilicet humanam spiritum rationalem esse non corpus ; nec esse Dei partem, sed Dei creaturam. Cf. *Claudianus Mamertus*, De statu animae libri III (Corp. script. eccles. Vindob. XI, 21 sqq.).

puissance, il a paré le monde de beauté, d'éclat et de gloire et y a répandu partout, comme d'une main prodigue les trésors de sa bonté. D'autre part, il a mis ses soins à ce que l'homme qui devait le connaître ne s'égarât pas jusqu'à prendre le monde pour Dieu et à confondre ses œuvres avec son essence ; il a attaché à toutes choses certaines défectuosités et imperfections, le mouvement et le changement, le tout reconnaissable pour l'homme ; il les a enfermés dans l'espace et le temps comme en des limites infranchissables, afin qu'on ne cherchât point leur cause première en elles, mais au-dessus d'elles.

Là même où le mouvement et les altérations ne se montrent pas d'une façon si palpable, dans les étoiles du ciel par exemple, il rend le mouvement d'autant plus sensible, et là où au contraire, au lieu du mouvement, paraît régner le repos, sur la terre (saint Grégoire, on le sait bien, ne connaît pas encore le système de Copernic), nous trouvons d'autant plus changement et transformation, tout particulièrement chez les êtres organiques[1].

Que l'homme soit la plus parfaite des créatures terrestres et le chef de la création matérielle, la Genèse l'indique déjà en faisant délibérer Dieu avant sa création, et plus encore en montrant sa ressemblance à Dieu par ces paroles : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance. » En outre, Dieu en a fait le roi et le maître de toutes les créatures terrestres et il lui a confié expressément l'empire sur elles.

2. A côté de la multiplicité et de la variété des facultés et des privilèges, il n'y a dans l'homme qu'un esprit raisonnable qui en est le support et le principe formel. Il n'y a pas, d'après saint Grégoire, d'âme double ; mais c'est à une seule et même âme qu'il faut attribuer l'activité intellectuelle et raisonnable comme les opérations sensitives. « Même en nous, dit-il, il n'y a pas des facultés séparées les

1. Cf. *Greg. Nyss.* De opif. hominis c. 1.

unes des autres, à l'aide desquelles nous percevions les choses extérieures, grâce aux divers sens : il n'y a en nous qu'une faculté, l'esprit qui habite en nous (νοῦς), qui opère tout, en se répandant pour ainsi dire à travers les différents sens. C'est lui qui, par les yeux, perçoit ce qui tombe sous les sens, qui par l'oreille entend la parole, qui aime ce qui plaît et repousse ce qui déplaît, qui se sert de la main pour tout ce qu'il veut, pour assurer ou écarter les objets comme il l'entend et qui en fait ainsi un instrument pour toute chose [1] ».

D'autre part, saint Grégoire est tout aussi loin de contester que la force vitale des êtres organiques inférieurs ne soit quelque chose d'individuel et d'unique ; il ne fait aucune difficulté de l'appeler âme (ψυχή), d'accord avec la sainte Ecriture et les Pères ; ce qui ne l'empêche pas de voir la différence essentielle et spécifique qui sépare l'âme raisonnable de la force vitale des plantes et des animaux. La sainte Ecriture met déjà cette différence en relief, en faisant créer les animaux avant l'homme et pour le servir, pour lui assurer abondamment le moyen de satisfaire ses besoins et être soumis à son empire. Mais avant les animaux, la terre, sur l'ordre du Tout-Puissant, produisit des plantes et des herbes afin qu'elles assurassent à ces animaux les moyens d'existence nécessaires et pussent servir à l'homme, en tant que roi de la création. « La vérité nous enseigne donc ici, dit saint Grégoire [2], que la force vitale se produit à trois degrés. La première est la force croissante et nutritive qui prépare la nourriture appropriée aux êtres à nourrir ; elle est appelée la force vitale physique (végétative) et est propre aux plantes. Il y a en elles une force vitale qui est dépourvue de perception sensible. Il y a une autre force vitale, la seconde : elle contient la précédente, mais comprend en outre la sensibilité comme nous le voyons dans la nature de l'homme raisonnable, car non seulement ils se nourrissent

2. Ibid. c. 6. — 1. Ibid. c. 8.

et croissent, mais sont doués d'opérations sensitives et de perception. Mais la vie la plus parfaite nous vient avec la nature raisonnable ; ici, en effet, nous n'avons pas seulement une vie pourvue d'accroissement et de sensibilité, mais une vie raisonnable et dirigée par l'esprit. De là résulte donc la classification suivante : parmi les êtres, une partie n'est connaissable qu'avec l'intelligence ; une autre est perceptible par les sens, en d'autres termes est matérielle. Nous pouvons négliger ici la division de l'intelligible. Quant aux êtres corporels, quelques-uns sont inanimés, d'autres doués de force vitale. Des êtres animés, les uns sont doués, les autres dépourvus de sensibilité, et la faculté sensitive se partage entre des êtres raisonnables et d'autres qui sont irraisonnables. Mais il est évident que parmi les êtres corporels animés, ceux qui sont pourvus de sensibilité peuvent aussi exister sans nature raisonnable ; mais laf aculté raisonnable ne peut jamais exister dans un corps, sans être mêlée de faculté sensitive. C'est pourquoi l'homme a été créé après les plantes et les animaux, la nature procédant, de règle, de l'imparfait au parfait ».

La caractéristique de l'homme, dans sa différence avec les autres animaux de la nature, est donc sa raison et son âme raisonnable, et l'homme est un *animal rationale* (ζῶον λογικόν).

Saint Grégoire fait cependant remarquer ailleurs, en précisant la nature de notre âme raisonnable, que ce qu'il appelle âme dans les plantes pourrait plus justement s'appeler force vitale (ἐνέργεια ζωτική), car entre la nature raisonnable de l'homme et les créatures brutes il y a une différence beaucoup plus grande qu'entre la faculté sensitive des animaux et la faculté végétative des plantes. Pour ce motif, il ne convenait pas d'attribuer une âme aux animaux et de la refuser aux plantes. La sainte Ecriture nous permet, d'après lui, de nous servir pour notre nourriture des animaux comme des plantes des champs, et elle indique par là que les uns et les autres étaient à peu près à égale dis-

tance de l'homme et que leur différence réciproque n'est pas si considérable [1].

Il ressort néanmoins de l'exposé de saint Grégoire que l'homme doit être considéré comme membre du monde intelligible ou plutôt comme le foyer où convergent et se rencontrent le monde spirituel et matériel dans la production d'un admirable microcosme. L'esprit de l'homme appartient, en effet, par son essence, au monde intellectuel supérieur à toute perception sensible [2]; son être ne peut pas être complètement saisi par nous [3]. Quand nous avons indiqué plus haut les rapports existant entre la nature humaine et les autres créatures sensibles, il fallait seulement montrer comment Dieu a organisé de plus en plus parfaitement, la nature matérielle dans les plantes et les animaux, comment il a établi en elle des traits d'union entre la matière brute et l'homme, comment par la riche variété de ses éléments constitutifs il a fait de la terre une demeure pour l'homme et a déposé en elle des témoignages et des traces de sa toute-puissance, de sa bonté, de sa sagesse, comment enfin il a paré la terre de manière à en faire une riche demeure pour le Logos fait chair dans la plénitude des temps.

Encore moins a-t-on le droit de conclure de l'exposé qui précède que saint Grégoire ait, d'après un système d'intercalation simulée, admis trois âmes : une âme végétative, une âme sensitive et une autre intellectuelle. Au contraire, il n'y a qu'une seule âme véritable et parfaite dans l'homme, à savoir l'âme raisonnable qui, même immatérielle, est unie à la matière. Tout ce qui appartient à la matière obscure et s'écoule en flots non interrompus s'accroît spontanément, quand cela a la vie en partage, mais se rapproche de la décadence en s'éloignant de la vie. Aussi, sans matière, il

1. *Greg. Nyss.* De opif. hominis c. 15.

2. Ibid c. 9 : Ἐπεὶ οὖν νοερόν τι χρῆμα καὶ ἀσώματόν ἐστιν ὁ νοῦς κ. τ. λ.

3. Ibid. c. 11.

n'y a pas de sensibilité, et même sans esprit raisonnable il n'y a pas d'activité sensitive[1].

3. En ce qui concerne le siège de l'âme dans le corps, notre saint docteur pense qu'elle pénètre tout le corps comme chacune de ses parties sans être attachée à aucun point ou à aucune partie en particulier. Comme l'âme humaine est en outre le principe constitutif et vivifiant du corps, elle se crée, suivant le sentiment de notre docteur, une image d'elle-même dans le corps, et une image d'autant plus belle qu'elle le soumet davantage à ses lois et à sa volonté. Mais plus le corps est émancipé de l'esprit, plus il s'enlaidit et perd dans la mort la beauté pour revêtir la laideur de la matière, car il se sépare ainsi complètement de l'âme[2].

Cependant le mode et les conditions de cette union entre l'esprit raisonnable et la matière restent pour nous un mystère impénétrable[3].

4. La ressemblance de l'homme et de Dieu, qui est si solennellement marquée dans la Genèse, réside dans ses privilèges intellectuels, car, pour le reste, il ressemble aux animaux raisonnables ; s'il se distingue d'eux, c'est par ses privilèges. Cette ressemblance porte donc d'abord sur l'intelligence, les dispositions à la vertu, le sens du bonheur et toute beauté comme la liberté de la volonté « qui, en tant que libre, n'est contrainte par aucune loi de nécessité, n'est soumise à aucune domination étrangère, mais choisit ce qui lui plaît d'après son libre jugement[4] ».

Ressembler à Dieu n'est nullement être son égal ; tous les êtres finis sont soumis à un changement, à un lent développement pour arriver à la perfection, car ils ne doivent pas naturellement et tout de suite arriver parfaitement et d'une façon inadmissible au souverain bien. Déjà leur créa-

1. *Greg. Nyss.* De opif. hominis c. 14. — 2. Ibid. c. 12

3. Ibid. c. 15.

4. Ibid. c. 16. Cf. Orat. cat. c. 21 (*Migne* XLV, 57 sq.) Contra fat. (*Migne* XLV, 145 sq.

tion est une certaine transformation du néant en l'être, par suite un acte libre de la volonté de Dieu ; la mutabilité leur reste donc inhérente comme un trait essentiel. La ressemblance avec Dieu n'appartient pas au corps humain, encore moins à la différence sexuelle, qui n'a pour base que des conditions organiques. Cette différence est indiquée dans la Genèse lorsqu'il s'agit seulement de l'ornementation et de l'organisation du monde, tandis qu'il est question de la ressemblance de l'homme, lors de sa création, dans le premier chapitre de la Genèse [1].

5. Cette explication des deux sexes différents de l'homme avait pour conséquence chez lui une façon particulière d'entendre le récit de la création; cette conception est étroitement liée à d'autres opinions philosophiques étudiées par saint Grégoire. Il professait sur certains points un réalisme extrême dans la théorie de la connaissance,et il pensait que à propos de l'unité de la nature humaine, on devait parler des hommes en général au singulier, surtout du point de vue divin, car devant Dieu la différence du passé et du présent disparaissait avec sa puissance et il ne voyait pas l'avenir autrement que le présent. « Le genre humain tout entier, dit-il, du commencement à la fin est seul l'image de Dieu ; mais la différence des sexes se produit par surcroît dans l'homme déjà créé, par une raison particulière ». Dans le premier chapitre de la Genèse, pense-t-il, la création de l'homme à l'image de Dieu n'est rapportée qu'en général, car Dieu avait alors comme son image devant les yeux l'homme générique ou idéal ; au contraire la création de l'homme sous forme de mâle ou de femelle et sous le nom d'Adam et d'Eve appartient à la période suivante. Le corps de l'homme, ses qualités physiques particulières et autres semblables n'appartenaient point à l'image de Dieu ou à cette idée universelle, ce n'étaient-là que des accessoires accidentels, des traits particuliers, des accroissements éventuels de l'homme individuel. Les différences sexuelles notamment

1. *Greg. Nyss.* De opif. hominis c. 16.

ne doivent pas répondre à la ressemblance parfaite de l'homme avec Dieu; elles ont été ajoutées à nos premiers parents à leur état primitif dans la prévision de leur péché, comme conditions auxquelles pouvaient se rattacher facilement après le péché, la génération charnelle et l'appétit désordonné. Mais saint Grégoire se garde bien de revendiquer pour cette explication une portée dogmatique, il commence même par faire remarquer expressément qu'il n'entend exposer là qu'une conjecture[1].

6. Le mode actuel de propagation de l'espèce humaine est cependant, d'après saint Grégoire, étroitement rattaché au péché; il ne se produisit qu'après le péché et il aurait été tout autrement, s'il s'était produit dans le paradis. Mais il n'est pas facile de dire comment il se serait produit dans cette hypothèse. Grégoire se rapporte aux paroles du Christ (S. Matth., xxii, 30) qu'après la résurrection nous serons comme les anges du ciel et pense que cet état céleste est identique à celui qui a existé à l'origine dans le paradis. Il veut même penser que les anges n'ont pas été créés tous à la fois, mais qu'ils se sont multipliés dans le temps et pour le nombre d'une façon qui nous est inconnue, et le genre humain aurait pu se perpétuer de la même manière, si le péché n'était point entré parmi nous[2]. Ce mode de propagation propre au paradis et inconnu de nous s'est perdu avec le péché et l'autre fut adapté depuis à l'état plus animal qui fut désormais celui de l'homme. Et même les passions naturellement inhérentes à l'âme humaine ont pris de plus en plus dans la nature tombée un caractère animal, quoique en soi elles ne soient point mauvaises, et prennent le caractère de la vertu dès que la raison les domine et les fait servir à ses fins plus élevées[3]. Le contraire arrive trop souvent, quand elles asservissent l'âme humaine elle-même.

1. Qu'il y ait eu ici, au chapitre 16, une interpolation de la part des Origénistes on ne peut le déduire de raisons intrinsèques ni extrinsèques : ce qui précède est en parfait accord avec les autres opinions de saint Grégoire.

2. Cf. *Greg. Nyss.* De opif. hominis c. 17. — 3. Ibid., c. 18.

7. De cet exposé un peu obscur que vient de nous faire saint Grégoire de la multiplication et de la propagation des anges, on pourrait tirer certainement des raisons plausibles pour admettre que ce Père a professé proprement le traducianisme et supposé une transmission de l'âme humaine. En fait,le développement de son réalisme dans la théorie de la connaissance qui ne reconnaît de réalité qu'au général, devait l'amener là. Mais ses croyances religieuses le préservent de ces conséquences.

Le saint Docteur s'explique plus au long sur les rapports de l'âme raisonnable et du corps, alors qu'il étudie la question du moment où ils s'unissent l'un à l'autre. L'esprit humain n'est pas seulement d'après lui le support de la pensée raisonnable, mais aussi le principe de la sensation, du développement nutritif, de la subsistance et même de la vie pour le corps.

La matière du corps séparée de l'âme ne doit être conçue que comme une substance incomplète, elle devient substance ou substance corporelle grâce à l'âme qui vient en elle en qualité de forme. Aussi des deux éléments de la nature humaine l'un n'est pas antérieur à l'autre ; l'âme n'a pas été créée avant le corps comme le soutenait l'auteur du Périarchon[1], ni le corps avant l'âme, comme quelques-uns prétendaient l'inférer du texte de la Genèse. Forme et matière sont réunies en un seul et même moment pour former un homme seul, une substance unique. De même que dès le premier moment de l'animation du fétus tous les

1. Ibid., c. 28. Par l'auteur du Périarchon (*οῖς ὁσπερὶ τῶν ἀρχῶν ἐπραγματεύθη λόγος*) tout le monde entend Origène. Vincenzi (l. c. Praef. XXVI, cf. p. 253) pour appuyer son système et innocenter Origène de toute erreur, même de préexistentianisme, a émis l'hypothèse que Grégoire avait confondu le Périarchon d'Origène avec un livre composé sous ce titre par les Gnostiques Marcion et autres. Cette hypothèse est dépourvue de toute preuve extrinsèque et intrinsèque. Comment en effet les Gnostiques auraient-ils pu en venir à admettre des mérites ou des démérites antérieurs au monde? Origène combat même expressément les Gnostiques Marcion et Valentin et autres au passage même qu'Origène avait très vraisemblablement sous les yeux, à savoir : De princ. II. 9, seq.

membres existent virtuellement, sans qu'on puisse les distinguer les uns des autres, de même aussi la raison, quoique elle ne se montre pas encore comme telle, doit dans la pensée de saint Grégoire exister au moins en puissance dans l'âme. Le saint docteur ne sait donc rien de la substitution d'une âme animale à une âme végétative, et du remplacement de l'âme animale par une âme raisonnable ; l'âme est là tout entière dès le commencement de l'animation, et même avec le temps ; elle ne reçoit pas de nouvelles forces du dehors, elle se développe seulement peu à peu du dedans. « De même que personne ne doute, dit-il[1], que le germe ne se développe en membres et en tronc du dedans au dehors, sans qu'une force entre du dehors en lui, mais bien par l'effet d'une force qui lui est inhérente et d'une activité qui lui est propre, ainsi devons-nous penser de l'âme que, quoiqu'elle ne donne d'elle-même aucun signe sensible et perceptible au moyen de ses états éventuels, elle existe cependant, de même que nous ne nommons pas encore chair une partie du germe, une autre os, et une autre cheveux, mais que nous admettons que tout cela existe à l'état potentiel, quoique on n'en puisse encore rien voir. Cela est vrai aussi de l'âme quoique le λογικὸν, l'ἐπιθυμητικὸν, le θυμητικὸν (rationale, irascibile, concupiscibile) n'apparaissent pas encore dès le commencement: cependant tout cela est propre à l'âme et les facultés de l'âme croissent avec le corps à mesure que celui-ci grandit et achève de se développer ». Cette classification, des facultés de l'âme, familière à Platon, est encore étudiée par saint Grégoire dans « la lettre canonique [2] ». Il y traite en même temps la question de la plus ou moins grande gravité du péché : car pour lui, le péché qui a son siège dans le *rationale*, tel que l'apostasie et l'hérésie considérées à ce point de vue, est le péché le plus grand et mérite une pénitence aussi longue que la vie.

1. *Greg. Nys.* De op. hominis, c. 29. — 2. Migne XLV, 224.

§ 54

Doctrine de saint Augustin sur l'immatérialité et l'unité de l'âme humaine, sa lutte contre les erreurs manichéennes

1. Le point principal et le plus important de la doctrine de la révélation relativement à la nature de l'âme, comme nous l'a montré expressément la Genèse, c'est la différence essentielle de l'âme et du corps, et le caractère immatériel, indivisible et simple de l'âme. Saint Augustin a écrit sur ce sujet tout un ouvrage intitulé *De Quantitate animae*. Si la matérialité des choses perceptibles autour de nous consiste dans leur divisibilité et leur étendue dans l'espace, en hauteur, en largeur et en longueur[1], l'âme humaine en tant qu'être matériel est dénuée de divisibilité et d'étendue et participe en une certaine façon à l'infinité, quoique dans son activité sur la terre elle soit attachée de plusieurs façons à son corps. Une preuve de cette participation à l'infinité, saint Augustin la trouve déjà dans la force de la mémoire qui est capable de recevoir de plus en plus les images des choses.

Cependant la preuve la plus frappante de l'immatérialité, de l'âme se trouve dans son intelligence qui dépasse déjà les choses corporelles par le fait qu'elle perçoit la matière et se forme les idées universelles, comme celles de ligne, de point. Le sens (sensus) va bien jusqu'à mettre l'âme en contact et en relation avec les choses au dehors d'elle-même et à les lui faire connaître, mais il n'atteint dans les choses que la matière, et il s'attache au corps matériel, comme à son sujet[2]. L'intelligence supérieure dépasse le matériel, et le sensible ; elle infère par exemple de la perception de la fumée que là il doit exister un feu, alors même qu'il ne le voit pas. Elle est, cette haute intelligence, (appe

1. *Aug.* De quantitate animae, c. 4,6.
2. *Aug.* De quantitate animae, c. 25, § 48.

lée *ratio* chez saint Augustin) le support et le principe du savoir *scire*, qui est défini ordinairement une connaissance unie à la nécessité de tenir un fait pour certain[1]. Le chemin ordinaire pour arriver à cette connaissance est pour la raison humaine la démonstration et l'argumentation (*ratiocinium*), parce que la vérité ne se présente pas immédiatement à nos regards. C'est donc du *ratiocinium* que résulte la science, la connaissance consciente de la vérité[2].

Que résulte-t-il de cette connaissance spirituelle pour la nature et l'être de l'âme humaine ? Rien autre chose que ce fait, à savoir qu'elle est immatérielle, car même l'activité de la *ratio* est comme elle indépendante de la matière et, en général, d'autant plus intense qu'elle s'écarte des sens et de la matière[3]. Au contraire, plus l'âme s'attache au sensible, plus elle devient semblable aux animaux sans raison. Si donc il se manifeste déjà dans les sens et dans la mémoire des animaux (grâce à laquelle le chien d'Ulysse reconnaît son maître qui revient après vingt ans), une certaine émancipation de la matière, ceci n'a lieu que pour les choses matérielles et extérieures à eux. Mais avec la raison nous saisissons l'immatériel[4].

Que l'âme sente dans toutes les parties du corps, ce n'est pas là une preuve qu'elle soit étendue à travers tout le corps. Nos yeux perçoivent bien les étoiles à une distance incommensurable, sans être auprès d'elles. Aussi l'âme peut sentir dans toutes les parties de son corps, sans y être par une étendue spatiale. Nous ne pouvons même pas dire de l'âme animale qu'elle soit étendue et divisible, par la raison que le mouvement des divers organes des animaux

1. Ibid. 30, 58 : An ignoras, quibusdam philosophis et peracutis visum esse, ne id ipsum quidem quod mente comprehenditur, ad nomen aspirare scientiae, nisi tam firma comprehensio sit, ut ab ea mens nulla ratione queat dimoveri ?

2. Ibid. 27, 53 : Ex quo liquet, ut opinor, aliud (esse aspectum, aliud visionem, quæ duo in mente rationem et scientiam nominamus.

3. Ibid. 28, 54. Cf. De immort. animae c. 6, § 10.

4. Ibid., c. 13 § 22.

peut persister quelque temps après la mort. Saint Augustin répond pertinemment à cette objection que les diverses syllabes d'un mot prononcées séparément peuvent bien avoir encore une signification, mais ce n'est plus celle du mot entier. De même le mouvement persistant de quelques parties du corps d'un animal, après la mort, ne sauraient être un indice de vie dans ce corps. L'âme est donc plutôt, par son action, tout entière dans le corps comme dans chacune de ses parties[1].

Par conséquent, l'âme est en outre, en raison de son immatérialité, indivisible et simple. Il ne faut pas non plus l'appeler corps, bien que quelques-uns lui aient donné cette dénomination et aient compris sous ce terme, une substance réelle. Telle est bien l'âme sans doute. On ne saurait, toutefois, conseiller cette dénomination à cause des malentendus qu'elle occasionne[2]. Cependant la simplicité de l'âme n'est point, malgré son immatérialité, aussi parfaite que la simplicité de Dieu qui exclut non seulement toute composition matérielle, mais encore toute composition logique et métaphysique de genre et de différence spécifique, de substance et d'accident. Une telle composition existe justement dans l'âme humaine[3].

2. Dans son traité « *De duabus animabus contra Manichaeos* », saint Augustin combat expressément l'erreur manichéenne d'après laquelle l'homme aurait deux âmes, l'une provenant d'un dieu bon, l'autre d'un dieu mauvais. Si la seule admission de deux âmes dans l'homme dut lui paraître erronée, à combien plus forte raison l'attribution de l'une d'elles à un principe créateur mauvais ? Pourquoi les corps célestes, le soleil, la lune et les étoiles, qui, d'après la doctrine manichéenne, sont des éléments du monde de la lumière, du dieu bon, devraient-ils être plus parfaits que l'âme humaine ? L'intelligible, c'est-à-dire tout ce qui est l'objet de notre in-

1. *Aug.* Ep. 166 ad, Hier. § 4.
2. De Gen. ad litt. VII, 15, 21. — De immort. animae c. 16, § 25.
3. De trin. VI, 4, 6.

telligence spirituelle, est cependant plus parfait que la matière et les objets de la perception sensible. Aussi bien de cette perception relève la lumière matérielle du soleil et des astres ; l'âme au contraire, jusqu'au principe de la vie sensitive chez les moucherons ne peut être saisie que par l'intelligence et, par suite, doit dériver à plus forte raison, comme quelque chose de plus parfait, du dieu bon.

Les Manichéens voudraient-ils opposer, que, d'après cet argument, le péché et le mal sont eux-mêmes plus parfaits que la création matérielle, parce que les premiers (l'injustice, l'intempérance, etc.) ne peuvent être connus à leur tour que par l'intelligence[1] ? La réponse était encore prête. Le mal n'est en soi rien de réel, mais seulement une dépravation dans une bonne substance ; sans doute, il n'est connu que par l'intelligence, mais de telle sorte que le bien qui reste encore dans la substance est compris et comparé avec le bien qui devrait s'y trouver. C'est de la même manière que nous ne percevons pas les ténèbres, comme quelque chose de réel, mais seulement comme ce qui reste encore de la lumière, ou même comme rien absolument si toute la lumière a disparu.

Notre saint docteur combattait même non seulement l'erreur manichéenne d'une âme bonne et d'une mauvaise, mais encore et surtout, il admettait l'unité de l'âme chez l'homme et repoussait la coexistence d'un principe animal de vie pour les actions inférieures des sens avec un esprit raisonnable et d'essence différente.

Une seule âme est le principe de toutes les activités. C'est elle qui donne au corps humain sa forme[2] ; c'est elle qui doit servir au corps même de principe de vie végétative et lui assurer l'existence[3]. Sans aucune obscurité, saint Augustin

1. Ibid. 3, 4

2. *Aug.* De immort. animae c. 15, § 24 : Tradit speciem anima corpori, ut sit corpus, in quantum est. Cf. De lib. arb. III, 9, 27 : Hanc tamen corruptibilem carnem etiam peccatrix anima sic ornat, ut ei speciem decentissimam praebeat motumque vitalem.

3. Conf. Z, 6, 10 : Iam tu melior es, tibi dico anima, quoniam tu vegeta

nous montre cette vérité, quand il décrit la perfection de l'âme humaine d'après ses différents modes d'action, qu'il divise en sept degrés. Son activité la plus basse et la plus rudimentaire est l'activité végétative, qui lui est commune avec les plantes [1]. Un peu au-dessus est l'activité sensitive, qui est propre aussi aux animaux. Cette autre activité qui caractérise l'homme en tant que tel, appartient à la connaissance plus élevée de l'esprit, et se manifeste dans la mémoire, le langage, la science, l'art, l'ordre de la vie sociale. Le quatrième degré consiste dans la vertu et l'effort vers la pureté de l'âme et la perfection ; le cinquième dans la véritable possession de Dieu par la charité parfaite ; le septième enfin dans la bienheureuse jouissance de l'union avec Dieu.

Esprit et âme (*spiritus et anima*) ne sont donc pas deux substances différentes, mais désignent une seule et même substance. Cependant, le mot « esprit » rappelle davantage l'activité raisonnable, et le mot « âme » le côté sensitif [2]. Ailleurs « *spiritus* » désigne encore d'après lui, l'imagination par opposition à la raison « *mens* », mais toujours un seul côté déterminé de l'unique âme humaine, l'erreur des deux âmes fut au reste partagée plus tard par des sectes manichéennes, par les Priscillianistes et les Pauliciens. Il reste encore à éclaircir comment Photius, le père du schisme, grec qui dans un traité particulier a combattu les Pauliciens eux-mêmes, est cependant tombé dans la même erreur. Anastase rapporte le fait dans sa traduction des decrets du huitième

molem corporis tui, praebens ei vitam, quod nullum corpus praestat corpori ; Deus autem tuus etiam tibi vita est. Cf. De immort. animae, c. 9 § 16. De lib. arb. II, 16, 41.

1. De quant. animae, c. 33, § 70 : Haec (anima humana) igitur primo, quod cuivis animadvertere facile est, corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivificat ; colligit in unum atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit ; alimenta per membra aequaliter suis cuique redditis distributa facit... Sed haec etiam homini cum arbustis communia videri queunt.

2. De Gen. c. Man. II, 8, 11 : Spiritus autem hominis in scripturis dicitur ipsius animae potentia rationalis, qua distat a pecoribus. Cf. De civ. Dei XIV, 2.

concile œcuménique. Quoi qu'il en soit, ce concile dans le onzième canon condamna la proposition manichéenne et enseigna, d'accord en cela avec toute la tradition ecclésiastique, que dans l'homme il n'y avait qu'une âme et une âme raisonnable [1].

3. L'opinion du saint docteur sur la création originelle de l'âme humaine découle naturellement de son interprétation préférée des six jours de la création. Le premier chapitre de la Genèse doit vouloir nous décrire la création première (*creatio prima*), qui fut opérée en un seul moment et supposer là-dedans que les causes primordiales de toutes choses, y compris l'homme, étaient déjà créées [2]. Le deuxième chapitre de la Genèse doit nous décrire au contraire le seul embellissement de la première création, la « *creatio secunda* » tandis que d'après une interprétation certainement juste, il nous raconte avec plus d'exactitude de détails précis la création de l'homme en particulier.

Dès lors incombait à saint Augustin la difficile tâche d'expliquer ce qu'il avait voulu entendre par cette cause première de toutes les âmes humaines créées au commencement.

Il croit pouvoir soutenir sans hésitation que Dieu n'a pas engendré l'âme humaine de sa propre essence pas plus qu'il n'a insufflé une partie de lui-même dans l'argile de la terre. De telles idées panthéistes défendues par les Gnostiques et les Manichéens sont foncièrement opposées à la foi et regardées comme sacrilèges, car elles font de Dieu un être changeant en lui attribuant injurieusement les dégradations de l'âme humaine [3].

Aussi insensée est l'hypothèse d'après laquelle Dieu aurait laissé s'échapper de son corps qui serait le monde visible, ce qui a formé l'âme humaine. Parce qu'il est l'être le plus parfait, Dieu est infiniment au-dessus de toute matière et ne

1. Cf. *Tüb. Quartalschrift*. 1854, 1°, livraison. Héfélé. *Histoire des Conciles*. IV, 2° édition, 419. — 2. Voir plus haut, t. II, § 26.

3. *Aug.* De Gen. ad. litt., VII, 3, 4, 5.

peut être conçu comme un être composé d'esprit et de corps. L'âme humaine ne saurait davantage être issue de la matière[1].

Une autre explication se présente à saint Augustin. Il admettrait que les âmes des hommes auraient été prises d'une substance commune d'âmes ou d'une cause primordiale immatérielle, comme les corps de la « *prima materia* ». Mais il est difficile de concevoir quelque chose de précis sous cette matière d'âmes et de répondre à cette question : « Cette matière était-elle douée de raison ou non, vivante ou morte ? Esprit et corps ne peuvent pas être mélangés de cette sorte et l'esprit, en particulier, ne peut être conçu comme composé de forme et de matière, car il se manifeste d'autant plus esprit qu'il s'émancipe davantage de la matière.

Pour conserver le rapport du premier au second chapitre de la Genèse, il ne restait donc à saint Augustin qu'à admettre que Dieu avait créé l'âme humaine au commencement en même temps que les causes de toutes les choses et l'avait unie peu après au corps de l'homme. Il ne donne cette opinion que pour probable et il ajoute seulement qu'une tendance intime, une nécessité naturelle pousse l'âme vers l'union avec le corps[2].

Nous avons souvent rappelé ce que le saint docteur pensait de la multiplication de la race et de l'origine de chaque âme en particulier. Il hésitait toujours entre le créatianisme et le traducianisme, quoiqu'il entendît par ce dernier non une séparation, une amputation d'une substance d'âme matérielle et tout à fait générique, ainsi que le voulait Tertullien, mais plutôt un embrasement d'une étincelle par une autre étincelle[3]. Au reste, le traducianisme s'accommodait mieux à sa manière d'envisager la première création au début de laquelle eut lieu la production des causes primordiales de toutes choses. Sous le bénéfice de cette supposition, on paraissait pouvoir s'arrêter à l'hypothèse que

1. Ibid., 4, 6. — 2. Ibid. 24, 35.
3. *Aug*. Ep. 190 (ad Opt.), § 15.

les âmes humaines s'étaient trouvées toutes réunies en puissance au commencement dans la création de la première âme humaine. Les Pélagiens, de leur côté, profitèrent du créatianisme pour élever des objections contre la doctrine du péché originel. Les expressions de la sainte Ecriture n'étaient pas assez claires pour faire considérer l'une ou l'autre de ces opinions comme erronée [1].

§ 55

Doctrine de saint Augustin sur les facultés naturelles et les prérogatives de l'âme humaine

Les remarquables facultés spirituelles de l'homme, sa raison et sa volonté libre constituent sa ressemblance avec Dieu.

1. Saint Augustin fait ressortir la différence entre la perception sensible et l'intelligence toutes les fois qu'il s'engage dans une description plus détaillée de l'intelligence humaine. A la faculté de la perception sensible appartiennent les cinq sens ainsi que le sens intérieur qui les domine et dont il a été déjà question plus haut [2], quand nous avons voulu expliquer la supériorité de l'intelligence spirituelle sur les sens. Mais l'homme possède en propre l'une et l'autre faculté.

Une certaine faculté intermédiaire se tient entre les deux, c'est la mémoire ou conservation des impressions reçues, et l'imagination *(Vis spiritualis)* ou faculté qu'a l'âme de reformer et de rappeler les images, les schèmes des choses sensibles, les visions survenues pendant le sommeil ou dans l'état de veille. Les animaux ont eux aussi cette imagination, mais l'âme humaine la possède à un degré bien plus parfait et peut combiner ou inventer ses représentations sans les faire précéder de la perception sensible [3].

1. De anima et eius origine I, c 14 sqq. Ep. 190, § 17.
2. Cf. page 45 et suiv. — 3. *Aug.* De Gen. ad. litt. XII, 6, 15.

Cette faculté forme donc pour ainsi dire le trait d'union, le medium entre la perception sensible et la raison *(ratio, sive mens, sive intellectus)* qui constitue la supériorité propre de l'homme sur tous les êtres de la nature visible. Son imagination en effet représente à nouveau les objets de la perception, pour les conduire à la raison, qui les analyse et les transforme en notions intellectuelles [1]. Avec l'intelligence, l'âme saisit l'immatériel, l'éternel, la vérité et arrive de cette façon à la certitude. C'est ainsi que se distinguent essentiellement les visions simplement perçues par l'imagination, comme celle du roi Balthasar de Babylone (Dan. v, 5), de celles qui sont en même temps comprises et font l'objet d'une prophétie proprement dite.

Il faut juger de la même manière la valeur et la perfection de l'extase. Celle pendant laquelle l'âme humaine se meut dans les images et schèmes de l'imagination est loin d'être la plus parfaite alors même qu'elle serait occasionnée par une inspiration divine. La plus parfaite est, au contraire, celle pendant laquelle l'âme est élevée avec ses plus hautes facultés intellectuelles dans un domaine plus sublime et inondée d'une lumière divine qui lui permet de voir non plus les images des objets concrets et sensibles, mais les vérités éternelles elles-mêmes.

Il distingue de la même façon la mémoire qui retient les impressions sensibles de celle qui conserve les vérités une fois comprises ; l'une est sensible, l'autre est intellectuelle [2].

2. Comme la perception sensible, la convoitise des sens est commune à l'homme et aux animaux, mais avec cette différence que chez l'homme l'âme raisonnable en est le support, même lorsqu'elle cède volontairement à ses exigences ou bien qu'elle accepte coupablement l'esclavage de la chair. Quoique d'après les paroles de l'Apôtre (Gal. 5, 17) « les convoitises de la chair soient opposées à celles de l'esprit, et celles de l'esprit à celles de la chair », il n'y a cependant pas

1. Ibid. 6, 15, 24, 50.
2. *Aug.* Conf. X, 25, 36. De Gen. ad lit. XII, 6, 15, 12, 25.

deux âmes dans l'homme, une seule âme y est le principe de la convoitise de la chair et de celle de l'esprit. La première n'est ainsi nommée que parce que l'âme la ressent dans la chair et parce qu'elle est opposée à la convoitise spirituelle qui ne repose que dans l'esprit et se sert du corps comme d'un organe pour l'obtention de ses fins plus élevées[1].

La convoitise peut, en général, être aussi appelée volonté, mais la volonté qui caractérise l'homme en tant que tel, c'est la volonté libre. Elle n'est pas semblable à celle des animaux qui obéit nécessairement aux impressions des sens ; elle dépend au contraire de la raison, l'on obéit ou l'on résiste d'après une libre élection et sans aucune nécessité intrinsèque ou extrinsèque. La volonté a de commun avec la convoitise la propension nécessaire vers le bien, c'est-à-dire vers la conservation ou l'obtention d'un bien. La liberté caractérise toutefois la volonté, et cette liberté consiste dans l'indépendance de toute contrainte du dedans ou du dehors[2], puis dans le pouvoir de choisir entre les objets ; ceci se manifeste en particulier dans le péché qui ne peut être vraiment regardé comme une faute que si on pouvait faire le contraire ; voilà précisément pourquoi la doctrine des Manichéens sur le péché est impossible, car elle détruit la liberté. L'idée du péché, telle qu'elle s'impose nécessairement à nos esprits, renferme un double élément : l'opposition à la loi de Dieu et l'adhésion de notre volonté libre à cette révolte[3]. De même que le péché, la punition qui en est la suite inévitable et la damnation requièrent pareillement et supposent la libre production de l'acte délictueux et pour cela la liberté de la volonté[4].

1. De Gen. ad litt. X, 12, 20.

2. De duabus anim. c, 10, § 14 : Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum.

3. Ibid. c. 11, § 15 : Ergo peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat et unde liberum est abstinere. Quamquam si liberum non sit, non est voluntas.

4. *Aug.* De duabus anim. c. 12, § 17 : Quamobrem illae animae quidquid faciunt, si natura, non voluntate faciunt, id est : si *libero et ad faciendum*

Notre propre conscience nous convainc avec une évidence irréfutable qu'au fait nous réfléchissons souvent avant nos actes pour savoir si nous choisirons[1] ceux-ci plutôt que ceux-là, et qu'après l'action nous éprouvons du remords, si notre choix a été injuste et coupable. C'est précisément et tout à la fois la preuve que nous avons conscience que nous pouvions choisir autrement[2].

Le pardon des péchés par les mérites du Christ, toute législation divine et humaine auraient perdu leur signification, si nous n'étions pas libres[3]. Les objections faites contre la liberté de l'homme et tirées de notre état de déchéance par suite de la faute originelle et de la nécessité morale de pécher créée par cet état seront examinées dans l'étude du péché originel lui-même. Saint Augustin ne les passe pas plus sous silence[4] que celles que l'on tire de la prescience divine et de la prédestination. Il réfute ces dernières en détail dans le cinquième livre « *sur l'état de Dieu* » ; nous en avons déjà dit un mot, quand il a été question de l'omniscience de Dieu[5].

3. Saint Augustin a encore composé un traité spécial sur l'immortalité de l'âme. Plus tard cet écrit ne lui plaisait guère[6], parce que dans leur ensemble les arguments n'étaient pas péremptoires, l'expression était parfois obscure et ses connaissances théologiques lors de la rédaction du traité encore incomplètes. A l'exemple de Platon il tire le principal argument de la sublimité de la faculté intellectuelle de la connaissance que possède l'âme. Si celle-ci saisit au moyen de cette faculté, le vrai c'est-à-dire, l'être, l'éternel, elle doit être elle-même impérissable. Mais, aurait-on pu lui objecter, ne s'en suit-il pas également que, parce que la vérité est éternelle, l'âme doit être aussi éternelle, c'est-à-dire,

et ad non faciendum motu animi carent ; si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, peccatum earum tenere non possumus. Cf. de lib. arb. III, 1, 3. De nat. et gr. c. 65.

1. De duab. anim. 13, 19. — 2. Ibid. 14, 22. Cf. De act. c. Fel. Man. II, 8.
3. C. Fortun. Man. Disp. II, § 20, 21. — 4. Ibid. § 22.
5. Voir t. II, § 7. — 6. Retract. I, 5.

sans commencement ? L'argument ne prouve-t-il pas trop et par suite rien ? — Sans doute, mais ne résulte-t-il pas avec une rigoureuse nécessité de l'intelligence de l'âme, qu'elle ne peut être quelque chose de matériel, ni quelque chose de lié essentiellement à la matière, que dès lors elle doit être immatérielle [1] ?

On pourrait bien encore objecter que l'âme perd d'autant plus de sa bonté qu'elle se détourne de la vérité et que, de cette facon, elle se rapproche du néant et pourrait bien finir par perdre la dernière parcelle de son être. Cependant la matière elle-même admet une division jusqu'à l'infini et ainsi un rapprochement progressif du néant, sans pouvoir y arriver jamais [2]. Pourquoi donc l'esprit pourrait-il s'anéantir, alors même que le péché ou la folie peuvent lui faire perdre de sa bonté et de sa perfection et le rapprocher du néant ?

L'âme est le principe de la vie, c'est la vie même, car tout ce qui vit nous l'appelons animé, de même que l'inanimé ou ce qui n'est pas encore animé s'appelle mort ou sans vie. L'âme ne peut donc mourir ; autrement, elle dépendrait d'un autre principe de vie qui l'anime et ne pourrait plus être l'âme. Bien plus ce principe de vie devrait être l'âme et celle-ci devrait mourir quand ce principe se séparerait d'elle, tandis que au contraire, la mort n'arrive dans l'homme, que si l'âme se retire [3] !

1. De immort. animae c. 2, § 2 : c. 10, § 17. — 2. Ibid. c. 7, § 12.
3. *Aug*. De immort. animae c. 9, § 16.

CHAPITRE II

L'ENSEIGNEMENT DE LA FOI SUR L'ÉTAT PRIMITIF, LE PÉCHÉ D'ADAM, LE PÉCHÉ ORIGINEL, LA GRACE ET LA PRÉDESTINATION.

§ 56

Doctrine des Pères grecs sur l'état primitif et le péché originel Saint Cyrille de Jérusalem et saint Athanase

Le dogme de la perdition par le péché dont Adam fut l'auteur et qu'il nous a transmis à tous, est trop intimement lié au dogme central de la Rédemption de tous les hommes et de l'expiation de chacun, pour qu'il ait pu être passé sous silence, quand quelqu'un de ces Pères a été amené à parler, en quelque façon que ce soit, de ces doctrines fondamentales. Pour les Pères grecs il faut ajouter qu'ils devaient, après en avoir empêché la diffusion, combattre les conceptions fatalistes habituelles au paganisme et à la philosophie païenne et renouvelées par quelques hérétiques, les Gnostiques et les Manichéens. Le péché était à leur avis une fatalité, quelque chose d'insurmontable, d'essentiel à la nature humaine, de physique et de positif, qui découlait d'un second être absolu : le principe du mal. Il s'agissait donc d'établir le caractère moral du péché, d'en attribuer la cause à la liberté humaine qu'il fallait défendre comme le palladium de toute moralité. C'est de ce point de vue qu'il faut juger les doctrines des Pères grecs.

A. Saint Cyrille de Jérusalem[1] dit dans sa Catéchèse[2] : « Comment, quand nous proférons cette plainte : Nous

1. Comparez les Proleg. dans l'édition de Touttée. Dissert. III, c. 6, p. 199 sqq. — 2. Cat. 2, 5.

avons été séduits et nous avons péri — n'y a-t-il plus de salut pour nous? Nous sommes tombés, ne nous est-il pas possible de nous relever? Nous sommes devenus aveugles, ne pouvons-nous plus voir la lumière du jour? Nous voilà paralysés, n'avons-nous plus l'espoir de marcher droit de nouveau? Bref, nous sommes devenus la proie de la mort, ne pouvons-nous pas ressusciter à nouveau? »

Cette condamnation qui pèse sur l'humanité nous est représentée comme générale et au moins indiquée comme une conséquence de la faute d'Adam, car immédiatement avant il en était question. C'est en même temps une perdition causée par le péché, car les hommes sont montrés comme enchaînés dans les liens du péché et susceptibles d'être délivrés par le seul Homme-Dieu [1]. Toute la race humaine gît dans le péché (ἡ ἀνθροπότης ἁμαρτωλός) [2]; le démon se réjouit de la chute des hommes [3], non seulement de la chute d'Adam, mais encore de celle de tous ses descendants. Que Cyrille veuille être compris dans ce sens, c'est ce qu'il nous montre par la question qui suit et qu'il adresse à tous: « Veux-tu donc que le démon se réjouisse pour toujours? »

Si saint Cyrille considère ailleurs la mort comme une conséquence du péché [4], il suppose aussi avec l'Apôtre que nous gémissons sous le faix du péché, parce que tous nous succombons à la mort. Il demande ensuite au même endroit, comment Dieu a pu cependant rendre de nouveau possible le salut de tous les hommes sans retirer sa menace et sa punition pour le péché. Voici la réponse qu'il fait à cette question: « C'est parce que, d'une part, le Fils de Dieu fait homme a supporté la mort pour tous, que de l'autre la punition a subsisté pour tous, que nous avons pu être ainsi délivrés du péché et de la misère du péché [5]. Et si la rédemption est telle qu'elle soit un bien pour tous, il faut que tous aient été la proie de la mort, non seulement de la mort du corps mais encore de la mort de l'âme ou du péché [6].

1. *Cyr. Hier.* Cat. 15, 1. — 2. Cat. 12, 15; cf. ibid. c. 7, 8. — 3. Cat. 12, 5. — 4. Cat. 13, 33. — 5. Cf. Cat. 13, 1, 4. — 6. Ibid. c. 1, 6.

Ainsi se justifient pour saint Cyrille les exorcismes et les cérémonies qui s'y rapportent dans l'administration du baptême [1]. De cet usage de l'Eglise et mieux encore de l'administration du baptême aux enfants avec les mêmes signes et les mêmes opérations, saint Augustin a tiré plus tard son plus fort argument en faveur de la foi constante de l'Eglise au péché originel. Nous ne tombons en effet sous l'esclavage du démon que par le péché et si nous lui sommes soumis depuis la naissance au point qu'encore enfants, nous ayons besoin de l'exorcisme, il faut bien que le péché habite en nous depuis le commencement de notre existence. Ajoutons à cela que le pardon des péchés a toujours été considéré par l'Eglise [2] ainsi que par saint Cyrille [3], comme le premier et magnifique effet du baptême. Ce docteur indique le baptême comme le seul moyen absolument nécessaire au salut [4].

Il semble qu'à cette doctrine s'oppose celle de saint Cyrille qui, quand il développe son sentiment sur le péché, le regarde comme un fruit de la volonté libre [5]. De telles explications se trouvent aussi chez d'autres Pères, sans qu'on ait cependant pu mettre en doute leur foi au péché originel. Dans ses écrits contre les Manichéens, saint Augustin avait défini le péché de la même manière ; il s'excuse plus tard dans ses écrits contre les Pélagiens et affirme qu'il n'avait pas alors en vue le péché originel, mais seulement le péché personnel. L'explication de ce dernier en effet fut spécialement l'objet de ses discussions avec le Manichéisme qui détruisait l'idée du péché personnel et n'entendait le mal que comme une nécessité physique.

Ailleurs saint Cyrille [6] s'exprime de telle sorte qu'on pourrait croire qu'avant d'entrer en ce monde, l'âme n'aurait jamais péché, qu'elle est venue en ce monde sans souillure (ἀναμάρτητος). Il n'avait devant les yeux en ce moment que l'erreur d'Origène et il voulait combattre seulement l'opinion

1. Cat. 20, 5. — 2. Cf. Symb. Nic.-Const.
3. Procat. 16. Cat. 20, 2 ; 7,13, 14 ; 3, 12. — 4. Cat. 1, 2.
5. Cat. 2, 1. — 6 Cat. 4, 19.

d'un péché actuel commis pendant son existence dans un monde antérieur. Il n'y a pas place pour un autre sens dans les paroles de saint Cyrille. C'est de la même manière qu'il s'élève à nouveau contre les Manichéens, quand il dit[1] que le démon n'est pas par nature le père des hommes, mais qu'il l'est seulement devenu par la tentation. D'un autre côté, les hommes ne sont pas non plus par nature en partie fils de la damnation et en partie fils du salut, mais ils deviennent l'un ou l'autre par libre choix.

B. Si dans leur étude sur l'état primitif du paradis et la ressemblance de l'homme avec Dieu, les Pères anténicéens établirent une différence entre la ressemblance naturelle et la ressemblance surnaturelle[2], cela est encore plus manifeste chez les Pères d'après le concile de Nicée, chez ceux surtout que la polémique poussait contre l'arianisme. Ils établirent la différence entre la ressemblance surnaturelle véritable de la créature avec Dieu et l'égalité, l'unité essentielles du Logos avec le Père. C'est à quoi s'appliqua saint Athanase.

1. Il ne se contente pas de distinguer cependant de la manière la plus éclatante, l'état de filiation divine de la ressemblance naturelle avec Dieu qui nous vient de la création; il nous dit de plus, d'une manière précise, par quelle opération Dieu nous a établis dans l'un ou l'autre état. Celui-ci a sa source dans la création ; celui-là dans la grâce et la sanctification ou dans une élévation surnaturelle qui nous rend spécialement participants à la communion avec l'Esprit-Saint, dans lequel nous n'appelons plus Dieu seulement notre Créateur, mais encore notre Père[3].

« Ceux qui ont reçu, en effet, en eux-mêmes le Logos, ajoute-t-il aux paroles citées en note, ceux-là ont le pouvoir

1. Cat. 7, 13 ; 4, 20. — 2. Voir *Histoire des Dogmes* I, 326 (éd. all.).

3. *Athan.* Orat. c. Ar. II, 59 : Αὕτη δὲ τοῦ θεοῦ φιλανθρωπία ἐστίν, ότι ὧν ἐστι ποιητής, τούτων καὶ πατήρ κατά χὰριν ὕστερον γίνεται· γίνεται δὲ ὅταν οἱ κτισθέντες ἄνθρωποι, ὡς εἶπεν ὁ Ἀπόστολος, λάβωσιν εἰς τὰς καρδίας ἑαυτῶν τό πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ κρᾶζον, Ἀββᾶ, ὁ πατήρ.

de devenir les enfants de Dieu. Ceux qui, par nature, sont des créatures ne peuvent devenir enfants de Dieu que s'ils reçoivent en eux-mêmes l'esprit de celui qui par nature est le Fils de Dieu ».

Etre enfants de Dieu, c'est être établis dans une intime communauté, dans une union essentielle de l'âme avec Dieu ; union qui élève et complète sa faculté naturelle de connaître et lui permet de saisir Dieu, l'éternelle vérité ; union qui donne pour ainsi dire des ailes à sa volonté enflammée d'amour de Dieu et des choses invisibles[1]. Cette filiation divine est donc, d'après saint Athanase quelque chose de surnaturel qui, chez le premier homme placé dans le paradis, s'ajouta à la nature pour la compléter, mais fut perdu par le péché d'Adam. La conséquence de ce péché pour Adam fut le retour à l'état de nature pure ; nous naissons tous dans le même état et nous avons tous besoin de la médiation de l'Homme-Dieu pour redevenir les enfants de Dieu. Par l'accumulation de leurs fautes, les hommes s'enfoncèrent de plus en plus dans l'inimitié et l'ignorance de Dieu tandis qu'ils donnèrent aux inclinations désordonnées des sens un élan et une force nouvelle.

Tel est, en résumé, l'aperçu que saint Athanase nous a laissé de l'état primitif, du péché et des conséquences du péché pour Adam et pour toute sa race.

2. Que la condamnation qui pèse sur l'humanité dérive du péché d'Adam, cela n'est pas douteux ; mais de quelle nature est la relation entre l'une et l'autre, comment le péché d'Adam est-il devenu le nôtre, c'est ce que saint Athanase n'étudie pas en détail. Le point fondamental de la polémique qu'il avait à soutenir contre les Gnostiques aussi

1. Orat. c. Gentes c. 2 : Ὅτε γὰρ οὐ συνομιλεῖ τοῖς σώμασιν ὁ νοῦς ὁ τῶν ἀνθρώπων, οὐδέ τι τῆς ἐκ τούτων ἐπιθυμίας μεμιγμένον ἔξωθεν ἔχει, ἀλλ' ὅλος ἐστὶν ἄνω ἑαυτῷ συνὼν ὡς γέγονεν ἐξ ἀρχῆς· τότε δή, τὰ αἰσθητὰ καὶ πάντα τὰ ἀνθρώπινα διαβάς, ἄνω μετάρσιος γίνεται, καὶ τὸν λόγον ἰδών, ὁρᾷ ἐν αὐτῷ καὶ τὸν τοῦ λόγου πατέρα, ἡδόμενος ἐπι τῇ τούτου θεωρίᾳ, καὶ ἀνακαινούμενος ἐπὶ τῷ πρὸς τοῦτον πόθῳ.

bien que contre les Manichéens l'amenait à attribuer spécialement à la liberté de l'homme la condamnation qui s'étend à toute l'humanité. « Aussi longtemps en effet, dit-il[1], que l'homme dirigea sa raison vers Dieu et la connaissance de Dieu, aussi longtemps il repoussa la connaissance des choses corporelles ; mais lorsque séduit par le serpent, il détourna de Dieu sa raison et commença à se regarder, il fut assailli par les convoitises de la chair, il vit qu'il était nu et il eut honte de lui-même... Enflammés du désir des choses multiples et variées, les hommes, comme cela arrive d'ordinaire, commencèrent à s'attacher habituellement à ces choses au point de ne redouter que leur perte ». L'attachement de la nature humaine au péché n'est pas contesté, il est rattaché seulement au péché d'Adam, non par imitation mais par dérivation. Le péché d'Adam devint un péché habituel, car il s'en rendit coupable par la transgression du commandement divin et fut dès lors rejeté dans un état de déchéance naturelle, fini et privé de grâces. C'est pourquoi l'homme devint aussi sujet à la mort, qui, en vérité, n'était pas de sa nature une étrangère pour lui, car elle s'accommodait bien à la constitution matérielle de son corps[2].

D'après un autre passage, les hommes sont tombés dans la damnation par leur propre nature et ont ainsi perdu la grâce et la ressemblance divine, cette grâce qui ennoblissait leur nature, leur assurait une similitude spéciale et surnaturelle avec Dieu et les aurait préservés de la mort[3].

Cet état de privation de la grâce et de l'intégrité de nature est devenu le péché habituel d'Adam et est passé à tous les hommes. « C'est parce qu'Adam a péché que le péché

1. *Athan*. C. Gentes c. 3.

2. Orat. De inc. Verbi c. 4: Ἡ *γὰρ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοὺς ἐπέστρεφεν, ἵνα, ὥσπερ οὐκ ὄντες γεγόνασιν, οὕτως καὶ τὴν εἰς τὸ εἶναι φθοράν ὑπομείνωσι τῷ χρόνῳ εἰκότως.*

3. Ibid. c. 7: Εἰ δέ, *ἅπαξ προλαβούσης τῆς παραβάσεως, εις τὴν κατὰ φύσιν φθορὰν ἐγκρατοῦντο οἱ ἄνθρωποι, καὶ τὴν τοῦ κατ' εἰκόνα χάριν ἀφαιρεθέντες ἦσαν.*

est passé à tous les hommes[1], mais par quelle voie ? C'est par la génération charnelle que la malédiction du péché est passée à nous tous[2] ».

Pour mettre en doute[3] la foi de saint Athanase au péché originel, on a allégué un passage, où il paraît dénier à Adam toute supériorité sur les autres membres de sa race[4]. Mais les termes eux-mêmes ainsi que le contexte ne sont pas un témoignage contre la doctrine du péché originel. Il est refusé à Adam toute supériorité de nature ou d'essence, il est dit expressément que sa création, la première de toutes chronologiquement, ne lui a donné aucun avantage essentiel sur les autres hommes, pas plus que d'après les Ariens la création primitive du Logos créé ne lui assurait une supériorité sur les autres créatures. Il est toutefois un privilège sur les autres hommes, que saint Athanase reconnaît à Adam, c'est celui d'avoir joui du bonheur du paradis[5], et par là il indique au moins implicitement que la perte de cette félicité pour tous les hommes est une conséquence de son péché.

Les adversaires se sont rapportés au texte du troisième discours de saint Athanase contre les Ariens, pour dire que notre docteur aurait attribué l'impeccabilité à quelques hommes. Cette impeccabilité étudiée de près n'exclut cependant en aucune façon le péché originel. Saint Athanase prétend seulement nous montrer, que la rédemption, pour être complète, devait nécessairement venir de l'Homme-Dieu. « Si les œuvres du Logos divin, dit-il[6], ne s'étaient pas produites par le moyen du corps, l'homme ne serait jamais devenu divin et réciproquement, si ce qui appartient à la chair n'était pas devenu la propriété du Logos divin et n'avait été désigné comme tel, l'homme n'aurait jamais été racheté. Quoique, en effet, le péché et la damnation eussent

1. Orat. c. Arian. I, 51. — 2. *Athan.* Expos. in Ps. 51.

3. *Münscher, Histoire des dogmes* IV, 148.

4. *Athan.* De decr. Nic. syn. c. 9 : Οὐκοῦν κατὰ τὴν φύσιν οὐδὲν ἡμῶν διαφέρε.

5. Ibid. c. 6. — 7. Orat. III, 33.

cessé pour un temps relativement court, comme je l'ai mentionné plus haut[1], le péché serait pourtant resté en lui, comme cela s'est déjà passé pour les hommes. Ceci n'est pas difficile à démontrer. Beaucoup, il est vrai, sont devenus saints et purs de toute faute. Jérémie a été sanctifié dans le sein même de sa mère, Jean-Baptiste tressaillit de joie dans le sein de sa mère à la parole de Marie, mère de Dieu, et cependant la mort passant d'Adam jusqu'à Moïse exerça son empire sur ceux-là mêmes, qui n'avaient pas péché comme Adam, et les hommes restèrent pourtant mortels, soumis à la damnation et aux passions particulières de la nature. Mais après que le Logos se fût fait homme et qu'il eût pris les propriétés de la chair, celles-ci n'atteignirent plus le corps à cause du Logos, qui était venu en elle ; elles ont même été enlevées par lui, les hommes ne sont plus restés mortels à cause de leurs passions, mais animés par la force du Logos, ils sont devenus immortels et impérissables... Nous ne mourons pas maintenant comme après la première naissance en Adam, mais notre naissance et toute notre faiblesse corporelles sont passées sur le Logos. Voilà pourquoi nous sommes « éveillés de la terre », après que la malédiction du péché a été enlevée par le mérite de celui qui est devenu parmi nous et pour nous la malédiction elle-même. Ceci est très juste, car de même que nous tous qui sommes de la terre, nous mourons en Adam, de même, nous renaissons dans le Christ par l'eau et l'Esprit-Saint. Nous recevons une nouvelle vie et notre chair est beaucoup moins terrestre qu'elle n'est pénétrée par le Logos lui-même (οὐκέτι ὡς γηΐνης, ἀλλὰ λοιπὸν λογωθείσης τῆς σαρκός), parce que le Logos est devenu chair pour nous ».

L'impeccabilité et la sanctification que saint Athanase admet chez quelques-uns, dès le sein de leur mère, suppose donc précisément l'existence du péché dans l'homme à

1. Saint Athanase se rapporte à l'Orat. II, 68, où il étudie le cas où Dieu aurait tout simplement pardonné le péché, c'est là une preuve qu'il n'a eu en vue dans le passage allégué que cette impeccabilité, qui est issue du pardon du péché.

partir du premier moment de la conception. Il parle en outre d'une malédiction (ἀρά) du péché, à laquelle nous sommes tous assujettis, et il met le salut dans le Christ qui a enlevé toute malédiction, renouvelé le corps humain et invariablement assuré la sanctification et la félicité de notre race.

3. L'état introduit par le péché originel n'a pas entraîné une impossibilité absolue de réaliser tout bien. C'est l'enseignement unanime des Pères grecs en particulier. Il est resté à l'homme, nonobstant sa condamnation générale à cause du péché, la liberté de pouvoir choisir entre le bien et le mal. Saint Athanase l'affirme expressément[1]. Il ne distingue pas en vérité entre le bien naturel et le bien surnaturel, il ne peut cependant pas avoir voulu attribuer à l'homme déchu le pouvoir de pratiquer et de choisir le dernier sans l'assistance de la grâce.

Autrement, il n'aurait pas pu affirmer et démontrer avec tant d'insistance dans tous ses écrits, que la rédemption par l'Homme-Dieu était indispensable[2]. Il peut toutefois dire avec raison[3], qu'il a été possible à l'homme dans le temps antémessianique, après la promulgation de la loi, d'éviter toute illégalité et de mener une vie vertueuse ; en fait, tout est possible avec la supposition préalable de la grâce assistante et fortifiante.

§ 57 *(Suite)*

Saint Basile

1. D'anciens Pères avaient voulu voir dans les mots de la Genèse, 1, 26, 27 : image et ressemblance (εἰκών, ὁμοίωσις ; image, *similitudo*) l'affirmation d'une différence entre la

1. Orat. c. Gentes c. 4 : Δύναται γὰρ ὥσπερ πρὸς τὰ καλὰ νεύειν, οὕτω καὶ τὰ καλὰ ἀποστρέφεσθαι· . . . καὶ γινώσκουσα τὸ αὐτεξούσιον ἑαυτῆς ὁρᾷ ἑαυτὴν δύνασθαι κατ' ἀμφότερα τοῖς τοῦ σώματος μέλεσι χρᾶσθαι εἴς τε τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα.

2. Cf. Orat. De inc. Verbi c. 31. — 3. Ibid. c. 12.

ressemblance naturelle et la ressemblance surnaturelle avec Dieu : le dernier terme signifierait la participation surnaturelle à la nature divine et l'union avec l'Esprit-Saint. A première vue, saint Basile ne paraît pas être de cet avis. Par ce mot image de Dieu, il entend à vrai dire, l'image naturelle attribuée à l'homme par la création, tandis que dans l'expression : ressemblance (ὁμοίωσις) il pense découvrir la ressemblance obtenue par les efforts constants et moraux faits pour arriver à la similitude avec Dieu. Il appuie son opinion sur le verset 27, où notre création est affirmée, « et Dieu créa l'homme à son image ; c'est à l'image de Dieu qu'il le créa », il n'y est nullement fait mention de ressemblance. « L'image de Dieu est le principe et la racine du bien, que je possède depuis la création comme quelque chose de surnaturel et d'inné ; mais la ressemblance avec Dieu, c'est-à-dire le fruit de mes efforts et de mes travaux pour l'obtention de la vertu et d'une vie exemplaire, c'est ma propriété[1] ».

Il est incontestable que saint Basile a raison, quand il affirme ailleurs, que le devoir moral de l'homme, c'est de tendre toujours à une plus parfaite ressemblance avec Dieu (Matth. 5, 48) et de rendre toujours plus semblable au modèle premier cette ressemblance qui lui est déjà donnée par la nature. Cette image naturelle peut même, mais d'une manière éloignée, être appelée le principe et le fondement de cette ressemblance plus parfaite avec Dieu, quoique la foi doive être regardée comme le principe propre et immédiat de la ressemblance surnaturelle avec Dieu. Une autre question se pose, à savoir si dans le premier chapitre de la Genèse, on veut parler de ce devoir moral ou s'il ne s'agit pas plutôt de la dotation surnaturelle faite par Dieu à l'âme

1. *Basil.* Orat. 1. De hominis structura c. 20: Oστε τὸ μὲν κατ' εἰκόνα θεοῦ ἀρχή ἐστὶ ῥίζα τοῦ ἀγαθοῦ, ἣν εὐθὺς ἐν τῷ κτίζεσθαι συγκαταβεβλημένην τῇ φύσει μου ἔσχηκα· τὸ δὲ καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ, ἔσχατον ἐκ τῶν ἔργων μου, καὶ τῶν περὶ τὰ καλὰ πόνων, καὶ τῆς πρὸς ὅλην ζωὴν ἐναρέτου διαγωῆς, περιγίνεταί μοι.

humaine. Saint Basile se tait sur ce point dans le discours cité, mais il en parle ailleurs.

2. Dans une homélie, notre Père de l'Eglise entreprend une enquête sur l'origine première du péché et du mal ; il montre comment le péché s'est caractérisé dès le paradis comme une défection du bien, et il décrit alors les privilèges de l'état paradisiaque. « Dieu, dit-il, a créé le corps, mais non la maladie[1] ; il a appelé l'âme à l'existence, mais non le péché. L'âme s'est dégradée en sortant de son état naturel. Mais en quoi consistait le bien le plus excellent de l'âme ? A s'attacher à Dieu et à rester unie à lui par l'amour ; quand l'âme abandonna cet amour, elle fut rongée par des maladies multiples et variées. Mais comment est-elle capable du mal ? Parce qu'elle est douée de la volonté libre, qui est essentiellement propre à la nature raisonnable. De même qu'en persévérant dans la considération du bien et la jouissance de l'invisible, elle garde la puissance et la capacité de conserver la vie correspondante à la nature (τὴν κατὰ φύσιν ζωήν) ; de même elle a aussi le pouvoir de se détacher du bien... Au commencement, Adam allait et venait dans le paradis terrestre, non d'après l'espace, mais d'après l'esprit. En attachant au ciel ses regards vivifiés, il se réjouissait de la vue des choses et était pénétré surtout d'amour pour le Créateur, qui lui avait promis la vie éternelle, l'avait placé au milieu des joies du paradis, lui avait octroyé la même domination et la même participation au pain de vie qu'aux archanges, et lui avait permis d'entendre la parole divine. Il était en outre protégé par Dieu, dont il goûtait les biens ; mais rassasié de tout cela et devenu présomptueux par ce rassasiement même, il donna à ce qui paraissait agréable aux yeux de la chair, la préférence sur la beauté spirituelle, et attacha plus de prix à la satisfaction du ventre qu'aux jouissances de l'esprit. C'est pour cela qu'il fut chassé du paradis et privé de la vie bienheureuse, il n'était pas devenu mauvais par nécessité mais par pure folie. Il pécha par

2. Hom. quod Deus non est auctor malorum c. 6 (ed. *Maur*. II, 68 sq.).

mauvaise volonté et mourut par suite du péché, car la solde du péché, c'est la mort. Il se rapproche d'autant plus de la mort qu'il s'éloigne de la vie, car Dieu est la vie et la privation de la vie c'est la mort ».

A cet endroit, saint Basile se tourne contre les Manichéens pour leur montrer que le péché dérive de la liberté de la créature, et que l'économie primitive de l'homme était excellente sous tous les rapports. Ce qui surprend, c'est que ce docteur appelle cet état primitif, un état naturel et la vie paradisiaque une vie conforme à la nature. Cette manière de s'exprimer, nous prouve de nouveau que la terminologie ecclésiastique ne s'est précisée et définie que peu à peu et grâce encore aux multiples discussions provoquées par les hérésies, et que, si saint Basile avait vécu à une époque plus rapprochée de nous, il n'aurait pas omis de nous parler de ce qu'il y avait de surnaturel dans l'état paradisiaque. Tous les points doctrinaux de la foi sont cependant contenus dans l'exposition citée plus haut. Il appelle cet état *naturel*, par pure opposition au péché qui est considéré comme une chose contre nature, ou bien il l'appelle ainsi, parce qu'il l'apprécie comme l'état normal conforme à la destinée fixée par Dieu et à la volonté divine. Au reste, l'exposé précédent renferme bien en lui-même comme le privilège le plus important de l'état primitif la communion d'amour et de vie avec Dieu. Adam nous y est en effet représenté comme un être qui participe dans un degré particulièrement élevé à la souveraineté du bien, de la même façon que les Archanges et qui goûte avec eux le même pain de vie : il faut entendre par là, l'union spéciale avec le Logos, symbolisée par la manducation du fruit de l'arbre de vie, et c'est par analogie avec l'expression de la sainte Ecriture que le pain eucharistique a pris le nom de *panis angelorum*. Ceci suppose encore l'union de vie surnaturelle de l'âme avec Dieu, parce que la manducation du pain eucharistique se présente comme le repos correspondant à cette union. Il faut en outre ajouter cette remarque, qu'il dépendait du

libre arbitre de l'homme, de se conserver dans cet état de grâce ou d'en déchoir. Il y avait donc quelque chose d'accidentel à la nature dans cet état de grâce. Non moins péremptoire est l'explication de saint Basile sur l'état primitif des Anges, où il distingue nettement la création opérée par la parole de Dieu, de la sainteté opérée en eux par l'Esprit-Saint. Il regarde cette dernière, non comme une acquisition faite par des efforts moraux, mais comme un accident communiqué par Dieu à leur nature, une sorte de grâce infuse [1].

3. Le péché, qui a commencé dans le monde par Adam et de la façon que nous venons d'exposer, n'est pas resté enfermé dans notre premier père. Celui-ci nous l'a communiqué à tous [2]. Le péché d'Adam est devenu la propriété de chacun et a constitué une dette pour le monde. « L'intempérance a livré Adam à la mort et par le plaisir du ventre a fait contracter la dette au monde [3]. » En vérité, la faute d'Adam n'a pas été seulement imputée à tous, elle est véritablement passée à tous, tout comme le mérite du Christ, susceptible de s'étendre potentiellement à tous les hommes, s'applique véritablement à ceux qui par le baptême et la régénération spirituelle entrent en communion de vie avec le Christ [4].

Saint Basile ne nous donne aucune explication plus détaillée sur la manière dont toute la descendance d'Adam a été impliquée dans son péché, mais l'opposition qu'il

1. *Basil*. In Ps. 32, 4 : *Οὐ γὰρ νήπιοι κτισθέντες οἱ ἄγγελοι, εἶτα τελειωθέντες τῇ κατ' ὀλίγον μελέτῃ, οὕτως ἄξιοι τῆς τοῦ πνεύματος ὑποδοχῆς γεγόνασιν· ἀλλ' ἐν τῇ πρώτῃ συστάσει καὶ τῷ οἱονεὶ φυράματι τῆς οὐσίας αὐτῶν συγκαταβληθεῖσαν ἔσχον τὴν ἁγιότητα.*

2. Hom. In famem et sicc. c. 7 (ed. *Maur*. II, 70) : *Ὡς γὰρ Ἀδὰμ κακῶς φαγὼν τὴν ἁμαρτίαν παρέπεμψεν.*

3. Sermo de renunt. saeculi c. 7 (*Maur*. II, 208) : *Αὕτη* (*γαστριμαργία*) *τὸν Ἀδὰμ θανάτῳ παρέδωκε, καὶ τῷ κόσμῳ συντέλειαν ἐπήγαγε διὰ τὴν τοῦ γαστρὸς ἡδονήν. Συντέλεια* signifie « impôt » et dans un sens large « dette ». A un autre endroit du « Sermo de jejunio » saint Augustin allègue le C. Jul. I, 5, où on lit : « Parce que nous n'avons pas jeûné, nous sommes tombés du Paradis. »

4. Ep. 261, 2.

établit entre la damnation par le péché et le mérite du Christ communiqué aux hommes par la régénération permet de conclure que la transmission de l'hérédité du péché se fait par la naissance corporelle. Notre saint docteur considère au moins l'homme depuis le premier moment de son existence comme soumis au péché et au démon. « De même que la mer, dit-il[1], véritable image du baptême, sépara les Israélites de Pharaon, de même le bain du baptême nous sépare de la tyrannie de l'ennemi mauvais ».

§ 58 *(Suite)*

Saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse

A. Lorsque les Pélagiens, au commencement du cinquième siècle, se prévalaient entre autres choses, en faveur de leurs doctrines erronées, du silence des Pères grecs au sujet d'une disposition innée au péché, les défenseurs de la foi orthodoxe devaient fournir la preuve que la foi au péché originel avait toujours existé dans l'Eglise. Parmi les divers témoins de la tradition que mentionne saint Augustin, saint Grégoire de Nazianze occupe une des premières places. En réalité celui-ci s'exprime souvent sur la question qui nous occupe avec autant de clarté que les Pères venus après saint Augustin.

1. Saint Grégoire[2], après avoir établi une relation entre la création de l'homme, dont la nature est composée de parties immortelles et matérielles, et la création de l'ange et de la matière, nous dépeint l'état paradisiaque de l'homme, où l'heureuse issue de l'épreuve aurait dû lui faire mériter la béatitude céleste qui lui était réservée. Son travail devait moins consister dans la culture du jardin que dans celle de son âme et dans le soin des plantes immortelles, qui sont les pensées divines; sa nudité répondait bien à la simplicité et à

1. De Spir. s. XIV, 31. — 2. Orat. 45, 7.

l'absence de préoccupation de son état. Il devait s'abstenir de goûter à l'arbre de la connaissance, non point que les fruits en fussent mauvais par nature Dieu vit en effet que tout était très bon — mais parce que la connaissance de la vérité ne devait pas lui arriver avec une telle impétuosité, mais lentement, peu à peu, après beaucoup de fatigues et de plaintes. Alors intervint la jalousie du démon et la faiblesse de la femme : Adam transgressa le commandement divin et fut repoussé de l'arbre de vie du paradis et en même temps de la communauté dans laquelle il vivait avec Dieu [1] ; il fait des peaux de bêtes comme habits, c'est-à-dire reçut peut-être un corps plus grossier, mortel, insoumis, il remarqua ensuite sa honte et se cacha de Dieu.

Avant sa chute, Adam était intimement uni à Dieu, libre de toute convoitise mauvaise, immortel, et dans un état d'une béatitude terrestre, il pécha cependant et perdit, lui, ainsi que ses descendants toutes ces grâces.

Le point le plus important de l'enseignement de saint Grégoire sur l'état primitif, à savoir qu'au-dessous et à côté de sa ressemblance avec Dieu, l'homme jouit encore d'une particulière communauté surnaturelle de grâces avec lui, revient sans cesse quand il mentionne la rédemption et la justification comme moyen de rétablissement dans l'esprit primitif. « La ressemblance divine, dit-il[2], je l'ai reçue, mais ne l'ai point gardée. L'Homme-Dieu prend cependant ma chair, pour apporter le salut à son image et l'immortalité à la chair ; il entre avec nous en une communion intime (*κοινωνεῖ κοινωνίαν*) bien plus parfaite que la première. Au commencement l'homme participait à ce qui était de beaucoup plus parfait que lui, maintenant l'Homme-Dieu participe à ce qui est bien plus bas que lui ».

2. Chaque homme naît dans un état où il lui manque autant de grâces et de privilèges qu'Adam en a perdus par

2. *Greg. Naz.* Orat. 45, 8 : Ὁμοῦ δὲ τοῦ τῆς ζωῆς ξύλου, καὶ τοῦ παραδείσου, καὶ τοῦ θεοῦ διὰ τὴν κακίαν ἐξόριστος γίνεται κ. τ. λ.

1. Ibid. c. 9.

son péché. Adam a fermé pour lui et pour ses descendants le ciel, comme le paradis terrestre avec des épées flamboyantes. L'état actuel de l'homme n'est donc pas originairement enviable, voilà[1] pourquoi l'injustice et la cruauté de l'homme ne doivent pas le rendre encore plus triste ; « le joug et la punition, qui sont le châtiment de notre première faute, n'ont pas besoin d'être aggravés[2] ». « Puissent donc le péché et sa première semence, poursuit ailleurs saint Grégoire, puisse aussi le méchant qui sème l'ivraie pendant notre sommeil (Matth., 13, 25) être anéantis à jamais, afin que le commencement du mal ne soit chez nous que la négligence du bien comme le commencement des ténèbres c'est le retrait de la lumière. S'il nous faut maintenant gagner notre pain à la sueur de notre front, nous le devons au bois de l'arbre, à la manducation de son fruit, à l'envie du serpent, à la transgression de la loi. De là vient ma nudité et ma laideur, j'ai alors reconnu cette nudité et je me suis fait un habit d'une peau de bête ; voilà la cause de mon exclusion du Paradis et de mon retour sur cette terre, d'où j'avais été tiré. Toutes mes joies, je les ai sacrifiées uniquement pour connaître mes maux, pour un plaisir sensuel d'un instant, je suis condamné à un deuil éternel et à la lutte contre celui qui fut si malicieusement mon ami et m'offrit un régal pour me tromper. Voilà la récompense de mon péché. Voilà d'où vient que je nais, vis et meurs dans la souffrance. C'est la mère de l'indigence, celle-ci est la mère de la cupidité, la cupidité à son tour celle des guerres ».

La perte de cette communion surnaturelle de grâces entre l'homme et Dieu a aussi entraîné tout un cortège d'autres punitions : la mort, la maladie, les peines de toute sorte et en plus les convoitises désordonnées. « C'est ainsi que contre son gré l'esprit obéit à la chair et déplace tout à la fois son indigne esclavage, la séduction du premier père et

1. Orat. 39, 16.

2. Orat. 19, 13 : Μὴ βαρυνέσθω δὲ ὁ ζυγός, μηδὲ τῆς πρώτης ἡμῶν ἁμαρτίας τὸ ἐπιτίμιον.

les discours persuasifs de la première mère, qui furent la source de notre propension à la sensualité [1] ».

3. Saint Grégoire de Nazianze n'a pas néanmoins entendu l'état de l'homme déchu en ce sens que l'image divine serait complètement effacée en lui, ou que ses forces naturelles pour l'accomplissement du bien seraient absolument perdues ou incapables même de coopérer à la grâce. Il attribue encore à l'homme tombé le pouvoir de s'élever par la contemplation des créatures jusqu'à la connaissance de Dieu, de la cause première créatrice de toutes choses. L'homme expie cependant son péché dans sa connaissance même par les multiples erreurs, par la domination même de l'erreur (τῇ αὐτονομίᾳ τῆς πλάνης) qui l'abusent[2]. Il lui reconnaît également encore la liberté de la volonté, le pouvoir de choisir entre le bien et le mal. Il combat expressément l'opinion des Gnostiques qui enseignaient la diversité de la nature humaine chez les *Hyliques*, les *Psychiques* et les *Pneumatiques*, il admet toutefois des dispositions et des facultés naturelles différentes, mais tous les hommes ont le pouvoir de choisir le bien ou le mal[3], ils ont la raison pour diriger leur inclination au bien vers des objets déterminés et arriver aux actes bons, comme la pierre frappée par l'acier produit le feu [4]. Cet accomplissement du bien ne se produit sans doute point sans la grâce, quand il s'agit d'œuvres méritoires pour le ciel ou des actes surnaturels du salut ; il reste établi cependant que dans l'homme se trouve la puissance de libre coopération[5].

1. *Greg. Naz.* Carmen 4. — 2. Orat. 28, 6. — 3. Orat. 39, 7.
4. Orat. 37, 13.
5 Quand Ullmann fait observer (*Greg. Nazianz.*, page 428) que ce docteur « était bien éloigné de la sévère théorie du péché originel, d'après laquelle il ne reste à l'homme aucune capacité propre pour le bien » (cf. page 447) : cela est juste indubitablement, si on songe uniquement au bien naturel et pour le cas où les autres Pères grecs auraient professé la même doctrine, et c'est là une preuve que les opinions des réformateurs du XVI[e] siècle étaient complètement inconnues de l'ancienne Eglise grecque. Nous verrons, dans la suite, si saint Augustin a partagé l'opinion de ces Pères grecs.

4. Si tous les hommes, d'après saint Grégoire, sont sujets aux mêmes peines, que celles qu'Adam s'est attirées par sa chute, il reste à savoir si notre docteur les considère tous comme enlacés dans le péché et chargés du poids de la faute. D'aucuns, en se rapportant à un passage de ses discours, le nient[1]. Il parle en effet du sort de ceux qui meurent sans baptême et qui ne sont point coupables de ne pas avoir reçu ce sacrement. Saint Grégoire leur refuse expressément le ciel, mais on peut conclure de ses paroles, qu'il les considère comme impunissables. « Je crois, dit-il[2], que le juste juge ni ne les sauvera, ni ne les damnera, ils sont sans une faute personnelle (ἀπονήρους) et ils subissent une perte (τὴν ζημίαν) plutôt qu'ils n'en sont la cause. Celui qui ne mérite pas la damnation n'est pas par le fait digne de la glorification, pas plus que celui-là n'est digne aussitôt de la damnation, qui n'est pas digne de la glorification ». Tout ceci dépend du sens du terme ἀπόνηροι. Signifie-t-il seulement ceux qui sont innocents de fautes personnelles, tels que les enfants morts sans baptême, rien dans le passage précité n'implique l'absolue innocence des enfants non baptisés. En vérité, saint Grégoire les tient quittes de la damnation (κόλασις), aussi bien qu'il leur ferme le ciel ; mais cette perte du ciel (ζημία) est déjà une punition pour eux, elle suppose une faute, au moins l'inclination au péché. Le baptême est toujours administré au reste pour effacer les péchés et saint Grégoire s'appuie justement là-dessus dans le même discours pour exhorter les parents à faire donner le baptême au plus tôt aux enfants. « As-tu un petit enfant, consacre-le dès sa naissance (ἐκ βρέφους) totalement (ἐξ ὀνύχων, depuis les bouts des doigts) au Saint-Esprit, afin qu'il soit sanctifié et que la malice ne gagne pas du terrain chez

1. Ullmann, loc. cit page 447.

2. Orat. 40, 23 : Χείρους δὲ οὗτοι, τῶν ἐξ ἀγνοίας καὶ τυραννίδος ἀποπιπτὸντων τῆς δωρεᾶς· . . . τοὺς δὲ μήτε δοξασθήσεσθαι μήτε κολασθήσεσθαι παρὰ τοῦ δικαίου κριτοῦ, ὡς ἀσφραγίστους μέν, ἀπονήρους δέ, ἀλλὰ παθόντας μᾶλλον τὴν ζημίαν, ἢ δράσαντας· οὐ γὰρ ὅστις οὐ κολάσεως ἄξιος, ἤδη καὶ τιμῆς· ὥσπερ οὐδὲ ὅστις οὐ τιμῆς, ἤδη καὶ κολάσεως.

lui[1]. » Il insiste ailleurs[2] de nouveau sur l'empressement qu'il convient d'apporter à l'administration de ce sacrement, quand il y a danger de mort ; « c'est mieux, ajoute-t-il, d'être sanctifié sans la connaissance, que de mourir sans le signe indélébile et sans la sanctification ». Dans le chapitre suivant, il s'exprime semblablement : « Ce n'est pas un petit malheur qui te menace si tu n'es venu au monde que pour la damnation et si tu meurs sans avoir assuré ton immortalité[3] ». Saint Grégoire n'a donc pas prétendu soumettre les enfants morts sans baptême aux peines positives de l'enfer, mais il les a résolument exclus de la béatitude céleste, et n'a laissé subsister pour eux que la perspective d'un bonheur naturel. Cette doctrine, loin de contredire en quoi que ce soit l'enseignement de l'Eglise, lui est au contraire absolument conforme.

5. Notre saint docteur a-t-il, comme il semble l'indiquer par son terme *ζημία* (punition), associé le malheureux état de l'homme déchu, qui est notre lot dès notre naissance, à l'idée sévère de la faute ou du penchant habituel au péché ? C'est incontestable, si nous nous en rapportons à l'expression sans cesse répétée d'une condamnation (*κατάκριμα*) de tous les hommes en Adam. « De même que nous sommes tous morts en Adam, de même nous revivrons tous dans le Christ... Où le péché était grand, la grâce a surabondé afin que ceux que la manducation du fruit défendu avait fait condamner (*κατέκρινε*) fussent justifiés par les souffrances du Christ[4] ». L'homme, comme s'exprime ailleurs saint Grégoire, a été dépravé dans son corps et dans son âme, de sorte que le corps et l'âme avaient besoin d'une rédemption. Les Apollinaristes ne peuvent donc promettre aucune satisfaction complète à cette exigence de rédemption

1. Orat. 40, c. 17 : Ἐκ *βρέφους ἁγιασθήτω, ἐξ ὀνύχων καθιερωθήτω τῷ Πνεύματι.*
2. Ibid. c. 28.
3. Ibid. c. 29 : Σοὶ δέ, *οὐδὲ περὶ μικρῶν ὁ κίνδυνος, εἰ ἀπέλθοις τῇ φθορᾷ γεννηθεὶς μόνῃ, καὶ μὴ τὴν ἀφθαρσίαν ἀμφιεσάμενος.*
4. *Greg. Naz.* Orat. 38, 4. Saint Augustin renvoie à ce passage. C. Jul. I, 15.

de la part de l'homme, car ils enseignent que le Logos a bien pris le corps, mais non l'âme raisonnable. « C'est tout l'homme qui est tombé et qui a été condamné à cause de la transgression de la loi par notre premier père, et par suite de la tentation du démon[1] ». La rédemption sera donc une réintégration de l'homme dans l'état primitif, une extinction de sa dette et une élévation de son âme à une particulière union avec Dieu. Il fallait en outre vaincre l'ennemi mauvais. Le démon qui avait trompé Adam, en faisant miroiter à ses yeux l'image de la divinité et en lui promettant qu'il deviendrait l'égal de Dieu,fut à son tour vaincu par l'Homme-Dieu, car il pensait ne livrer qu'un homme à la mort et cet homme était aussi Dieu. « Et ainsi le nouvel Adam sauva l'ancien et il délivra la chair de sa faute, après que la mort eût été tuée pour la chair[2] ».

Le péché d'Adam a eu pour conséquence une condamnation, une perte de l'amour divin et une obligation vis à vis de Dieu, conséquence non pas personnelle mais générale à toute la race. Il n'est pas seulement le premier péché du monde[3] et la source de tous les péchés, mais il est encore et en même temps devenu par attribution, par condamnation comme par transmission, notre péché[4]. Comment une telle participation s'accorde avec la justice de Dieu et de quelle manière elle s'accomplit, autant de questions spéciales, qui n'étaient point contenues dans le cercle d'idées de saint Grégoire, parce qu'on n'avait encore attaqué d'aucun côté ce point de doctrine révélée. On peut seulement conclure du contenu général de ses écrits qu'il s'en tenait là-dessus aux enseignements de la sainte Ecriture et que pour lui, la génération charnelle, qui nous établit dans la descendance

1. Orat. 22, 13: Ὅλον πταίσαντα καὶ κατακριθέντα ἐκ τῆς τοῦ πρωτοπλάστου παρακοῆς καὶ κλοπῆς τοῦ ἀντικειμένου.

2. Orat. 39, 13 : Καὶ οὕτως ὁ νέος Ἀδὰμ τὸν παλαιὸν ἀνασώσηται καὶ λυθῇ τὸ κατάκριμα τῆς σαρκός, σαρκὶ τοῦ θανάτου θανατωθέντος.

3. Orat. 45, 7.

4. Orat. 33, 9. Cf. 19, 13 (ἡ πρώτη ἡμῶν ἁμαρτία).

d'Adam, est le canal par lequel le péché nous arrive et devient notre propriété. « Nul n'est sans péché, s'il est engendré par la voie naturelle[1] ». Ailleurs[2] il demande de célébrer la naissance du Logos du sein de la vierge Marie, parce que par celle-ci, nous avons été déliés des liens de notre propre naissance (τῶν δεσμῶν τῆς γεννήσεως).

B. Saint Grégoire de Nysse, un des Pères grecs les plus spéculatifs, montre plus que les autres dans sa manière de traiter les dogmes, un effort visible pour les faire accepter par la raison humaine particulièrement nourrie de philosophie. C'est ce qui explique comment parfois ses expressions sont moins précises, moins exactes que celles des autres Pères de l'Église et comment elles ont donné lieu à de fausses interprétations de sa pensée. Aussi bien l'observe-t-on dans sa grande catéchèse où il nous donne un aperçu des enseignements les plus importants de la foi, y compris l'état primitif et le péché originel. « Si l'homme, dit-il[3], fut appelé à l'existence, pour participer aux biens et aux qualités de Dieu, il put donc être créé avec les moyens qui lui étaient nécessaires pour atteindre cette fin. Il reçut donc avec la vie, la raison, la sagesse et tous les autres biens, qui conviennent à Dieu même, afin qu'il ressentît dans chacune de ces qualités une tendance vers le divin dont il était participant... Le récit de la Genèse contient tout cela en un seul mot : « L'homme fut créé à l'image de Dieu ». La ressemblance avec cette image explique toute la série des

1. *Greg. Naz.* Orat. 14, 30 : Καθαρὸς γὰρ ἀπὸ ῥύπου παντελῶς, οὐδείς, οὐκ οὖν ἐν γεννητῇ φύσει, ὥσπερ ἠκούσαμεν.

2. Orat. 38, 17 : Ce passage est cite par saint Augustin (C. Jul. I, 15) à côté d'un autre du discours (Orat. 16, 15), où Grégoire explique la nécessité d'une purification pour notre corps, tabernacle terrestre de l'esprit. « Il eût été mieux pour nous, ajoute-t-il (*loc. cit.*) de ne pas avoir besoin de cette purification ou de n'avoir pas été purifiés, de garder inviolée la dignité, à laquelle doivent nous amener les efforts réglés de notre vie, de ne pas perdre l'arbre de vie par l'usage amer que nous en fit faire le péché».

3. *Greg. Nyss.* Orat. cat. 5 : Διὰ τοῦτο καὶ ζωῇ καὶ λόγῳ καὶ σοφίᾳ καὶ πᾶσι τοῖς θεοπρεπέσιν ἀγαθοῖς, κατεκοσμήθη, ὡς ἂν δι' ἑκάστου τούτων πρὸς τὸ οἰκεῖον τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοι.

privilèges et qualités qui rattachent notre nature à la divinité. Tout ce que Moïse rapporte dans l'histoire de la création est au fond l'expression de la même vérité ».

L'état primitif de l'homme, d'après saint Grégoire, était un état absolument heureux et répondant absolument au but final de l'homme : la participation intime et parfaite à la bonté et à la félicité de Dieu. En maints endroits saint Grégoire nous exagère le bonheur de cet état primitif, qu'il assimile absolument à l'état futur des bienheureux, tandis qu'il représente la béatitude céleste et la ressemblance avec les anges comme un retour de l'état primitif[1]. Il pense que non seulement la mort avec tout ce qui l'annonce est venue à nous, que non seulement par là notre concupiscence s'est déréglée, mais encore que la constitution physique du corps de l'homme a été changée, qu'elle est devenue matière grossière, s'est transformée en une substance inférieure, divisée en sexes différents et soumise aux désirs de la chair[2]. Telle n'est pas, on le sait, la doctrine de l'Église sur l'immortalité du corps dans l'état primitif, mais saint Grégoire expliquait le changement des habits de l'homme après la chute, les peaux de bête qu'il revêtit, suivant l'Écriture, comme la preuve extérieure de la souillure intime de l'âme. Il n'a eu en aucune façon l'intention de dire que le péché avait exercé une influence sur l'état primitif, et que Dieu avait donné naturellement à l'homme un corps particulier en prévision du péché. Le corps n'était qu'immortel par nature. Notre corps lui-même grossier et matériel n'a en soi

1. De hominis opif. 17 : Ἡ δὲ τῆς ἀναστάσεως χάρις οὐδὲν ἕτερον ἡμῖν ἐπαγγέλλεται, ἢ τὴν εἰς τὸ ἀρχαῖον τῶν πεπτωκότων ἀποκατάστασιν. Cf. Orat. de mortuis (ed. *Migne* XLVI, 512).

2. Stœckl donne l'interprétation suivante de saint Grégoire (*Gesch. der Philos. der patrist. Zeit*, page 304). Dans le passage en question du discours (Orat. de mortuis) saint Grégoire fait un parallèle entre l'état de l'âme après la mort et l'état primitif, quand elle fut créée à l'image de Dieu. Mais rien dans ses paroles ne permet de conclure qu'il s'est figuré l'âme humaine, dans l'état primitif, séparée de tout corps individuel et existant comme une réalité isolée. Il a pu vouloir simplement et plus vraisemblablement supposer que dans l'état primitif l'âme n'avait qu'un corps aérien.

rien d'immoral ou de coupable, il ne nous est donné que comme châtiment et expiation [1]. A plus forte raison le corps primitif de l'homme ne fut-il pas une conséquence du péché prévu; cette prévision de la faute n'avait occasionné dès le commencement que les différences sexuelles. S'il en eût été autrement nous n'aurions pas à attendre notre résurrection : c'est l'avis de saint Grégoire et ce docteur s'occupe d'établir à diverses reprises son enseignement [2].

Ceux qui voudront tenir compte des exigences d'une époque postérieure ou demander à l'expression de Grégoire une exactitude, que les hérésies ont rendue nécessaire, regretteront l'absence de précision dans la distinction entre l'image naturelle et la ressemblance surnaturelle de l'homme avec Dieu. Antérieurement cependant certains Pères, saint Justin, saint Irénée, mieux encore saint Athanase, saint Basile etc., l'avaient clairement exposée. Ses paroles ne laissent pas voir s'il considérait cette ressemblance (ὁμοίωσις) comme un pur développement naturel des facultés qui nous avaient été données à la création ou un développement de la similitude naturelle avec Dieu. Le devoir naturel et surnaturel de l'homme c'est bien de promouvoir cette ressemblance progressive avec Dieu, mais le devoir moral et surnaturel s'étend bien plus loin que l'autre, il est plus élevé, plus sublime, il est même spécifiquement différent et doit tendre à l'embellissement surnaturel de l'âme par la grâce de Dieu. Que saint Grégoire ait reconnu l'obligation impérieuse de ce devoir pour Adam lui-même, c'est ce qu'on peut conclure de son enseignement sur l'état du péché originel, la justification et l'état du justifié. Il traite en effet, en même temps, la question de savoir comment notre état actuel s'accommode avec l'état primitif. « En quoi consiste pour notre âme cette ressemblance avec Dieu ? Est-ce dans l'exemption des souffrances du corps ou dans l'immortalité de la

1. *Greg. Nyss.* De mortuis (ed. *Migne* XLVI, 529) : Οὐκοῦν οὐ τὸ σῶμα τὰς τῶν κακῶν ἀφορμάς, ἀλλ' ἡ προαίρεσις ἐμποιεῖ.

2. Voir plus haut, § 2. — Cf. Hilt, *Der heil. Greg. v. Nyssa, Lehre vom Menschen*, page 93 et suiv.

vie[1] ? » A cela saint Grégoire ne répond pas que, même après la chute, nous avons gardé la ressemblance avec Dieu et l'immortalité, ni qu'il soit en notre pouvoir de développer en nous jusqu'à la ressemblance complète avec Dieu et aveo nos propres capacités naturelles, la puissance qui nous est restée. Pour le moment il néglige ces considérations sur l'état de chute et s'efforce de rejeter l'explication des Manichéens, qui faisaient découler tous les maux de la vie présente d'un premier principe mauvais. Le mal, en général,et le mal de la nature humaine en particulier n'est qu'une chose négative, une privation, et ne peut être causé ni par Dieu (en ce cas il ne serait pas condamnable), ni par aucun autre premier principe mauvais. « Nous ne pouvons attribuer d'autre cause au mal que l'éloignement de la vertu. De même que les ténèbres commencent quand on éloigne la lumière et que celles-là n'arrivent pas tant que celle-ci reste, de même le péché n'existe pas tant que le bien règne dans la nature[2] ».

Le péché ne s'explique par conséquent que par la liberté des créatures, qui possèdent le pouvoir de s'écarter du bien, qu'elles ont reçu de Dieu[3]. Il prit naissance dans le monde des esprits sous forme de jalousie : les anges furent jaloux des privilèges octroyés à l'homme ; il pénétra dans la race humaine par la tentation ; il eut pour conséquence chez Adam et toute sa postérité la privation de la grâce et de l'état qui a été précédemment décrit.

Mais, disaient les Manichéens, comment Dieu put-il laisser s'implanter dans la race humaine un tel état, puisque dans son omniscience il avait prévu le péché et les misères des hommes ? C'était bien le cas d'opposer à cette objection des explications précises et modérées sur le mal et le péché dans l'état de chute.

1. *Greg. Nyss.* Orat. cat. 5 : Ποῦ γὰρ τῆς ψυχῆς τὸ θεοειδές ; ποῦ δὲ ἡ ἀπάθεια τοῦ σώματος ; ποῦ τῆς ζωῆς τὸ ἀΐδιον.

2. Ibid. Cf. De anima et resurr. (*Migne* XLVI, 93) : Ἡ κακία ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει· οὐ γὰρ ἄλλη τις ἐστι καὶ κακίας γένεσις, εἰ μὴ τοῦ ὄντος στέρησις.

3. De virgin. c. 12.

Mais est-ce que saint Grégoire nie l'absence de ressemblance avec Dieu ? Aucunement. Il se contente de répondre que les douleurs sensibles et temporelles, les peines et même la mort ont surtout frappé l'attention des Manichéens. Ces maux, il ne faut cependant pas les dépeindre trop en noir, car ils servent souvent à des fins sublimes et divines et n'apparaissent comme un grand malheur qu'aux hommes sensuels. La mort, en effet, nous débarrasse des parties grossières et périssables de la matière, afin que le corps puisse ressusciter dans la gloire et la magnificence[1]. D'après saint Grégoire, la mort nous est venue par le péché, car pour punir notre corps, Dieu l'entoura de peaux de bêtes, c'est-à-dire d'éléments grossiers et empruntés à la matière.

On peut encore répondre à l'objection précitée des Manichéens, que chez Dieu il ne faut pas séparer la prévision de la chute de la prévision de la rédemption. « Il prévit l'avenir et n'empêcha pas le penchant vers les choses finies... mais comme il prévit l'éloignement de l'homme, il décida aussi en même temps son retour[2] ». Ce que saint Grégoire trouve dans l'état de l'homme justifié et dans ses rapports surnaturels avec Dieu par la grâce, il doit le supposer aussi dans l'état primitif, le premier état nous donne la clef du second.

Il est admis couramment que saint Grégoire a considéré en tout cas l'état dans lequel nous naissons, comme privé de la grâce et voué aux châtiments. S'il en est ainsi, il doit donc aussi avoir déjà admis l'hypothèse de la faute. Tel est bien, en réalité, l'état qui est le lot de l'homme depuis le premier moment de sa naissance. « Que cherche-t-on à rappeler dans le baptême ? » demande-t-il ? « Par l'évocation de l'image de la mort, c'est-à-dire par l'immersion dans l'eau, on veut seulement signifier l'enlèvement du péché qui a souillé notre nature. L'enlèvement ne sera pas complet, mais suffisant pour opposer une solution de continuité à la faute, grâce à ce double agent mis en jeu à cet effet : la conversion du cœur et l'im-

1. Orat. cat. 8. — 2. *Greg. Nyss.* Orat. cat. 8.

mersion représentative de la mort, qui délivreront l'homme de son attachement *inné* au péché (δι'ὧν ἀκλύεται πῶς ὁ ἄνθρωπος τῆς πρὸς κακὸν συμφυΐας). La conversion conduit à la haine et à l'aversion du mal, la mort opère l'éloignement du péché [1]».

En vérité on a contesté que saint Grégoire ait songé à une faute réelle dont l'homme serait souillé depuis sa naissance. Il dit cependant en propres termes [2] : « En face de la vie se tient actuellement la mort, la faiblesse en face de la force, la malédiction en face de la bénédiction divine (τῇ εὐλογίᾳ δὲ ἡ κατάρα), la honte en face du courage, et les maux correspondent aux biens. Voilà pourquoi la race humaine se trouve maintenant dans le mal, parce que ce commencement-là a donné l'occasion à une telle fin ». Il nous montre donc la malédiction pesant clairement non seulement sur notre premier père, mais encore sur toute sa postérité.

On a bien dit encore que quelques Pères latins seuls, en particulier Tertullien et ceux qui avec lui admettaient les opinions traducianistes avaient su quelque chose de la souillure laissée dans l'âme (*macula animae*) par la génération d'Adam. Sans doute d'autres Pères, à cause de leur polémique contre le Manichéisme, avaient plutôt considéré le caractère négatif du péché, mais c'est justement dans cette privation même que consiste essentiellement la souillure dont nous parlons et là-dessus les Pères grecs ne se sont pas tus. Pour arriver en effet à la vie éternelle et à la gloire de la résurrection, tout homme a besoin, suivant les expressions de saint Grégoire, de la purification (κάθαρσις) opérée par le baptême. Le feu assurera la purification douloureuse des damnés [3]. « Tu vois donc, dit-il [4], combien le commencencement du salut consiste en peu de chose et combien il est facile de l'opérer, la foi et l'eau y suffisent : l'une dépend de notre libre arbitre, l'autre est indispensable à toute vie humaine. Mais quelle n'est pas la grandeur, la valeur du bien, qui en résulte ! Quelle glorieuse pa-

1. Ibid. c. 6. — 2. Ibid. — 3. Ibid. c. 35. — 4. Ibid. c. 36.

renté s'établit entre l'homme et Dieu (*πρὸς τὸ θεῖον τὴν οἰκειότητα*) !

Si le baptême effectue une purification, c'est qu'il y avait déjà une souillure, qui est justement enlevée ; si la parenté avec Dieu se rétablit, c'est qu'elle avait été déjà perdue par le péché. Mais c'est là toute la doctrine de l'Eglise sur le péché originel. Celui-ci a eu pour conséquence supplémentaire la perte de nos droits au ciel, saint Grégoire de Nysse ne le tait pas. Dans le discours « sur le baptême[1] », dans lequel il combat le délai mis à la réception de ce sacrement, il rappelle les paroles de Notre-Seigneur dans saint Jean (3, 3) : « En vérité je vous le dis, celui qui ne sera pas régénéré, ne pourra pas voir le royaume de Dieu ». Là dessus il refuse toute espérance du ciel à ceux qui meurent sans baptême. « Une âme, qui n'aura pas été éclairée par la grâce du baptême et ornée de la grâce de la régénération, je doute qu'elle soit reçue par les anges, quand elle aura quitté le corps. Est-ce donc possible, si elle ne porte pas le signe du Seigneur ? Il est bien plus vraisemblable qu'elle errera dans les airs[2] » etc...

A ce passage semble s'en opposer un autre, que l'on a invoqué souvent[3] pour montrer que saint Grégoire n'a pas connu la faute originelle ; ce passage se trouve dans le discours sur les enfants morts sans baptême. Notre docteur y parle du sort qui leur est réservé dans l'autre vie et veut établir un étroit rapport entre notre destinée et la réception du baptême. Ceux qui aveuglés par une précoce ignorance sont tombés dans le péché, mais ont ensuite employé les moyens de salut pour s'élever dans la vertu, ceux-là réaliseront une union d'autant plus intime avec Dieu ; mais ceux au contraire qui, après leur faute commise même dans l'aveuglement de l'ignorance, ne font rien pour leur salut, ceux-là perdront à

1. Ed. *Migne* XLVI, 416 sqq.

2. Ibid. p. 424 : *Ψυχὴν ἀφώτιστον καὶ τῇ χάριτι τῆς παλιγγενεσίας μὴ κοσμηθεῖσαν, οὐκ οἶδα οὐδὲ εἰ ἄγγελοι μετὰ τὸν χωρισμὸν τοῦ σώματος ὑποδέχονται. Πῶς γὰρ τὴν ἀσφράγιστον, τὴν μηδὲν τῆς δεσποτείας ἐπίσημον φέρουσαν ;*

3. *Münscher*, Histoire des Dogmes IV, 150. *Wigger*, Augustin et Pélage I, 422.

jamais la béatitude éternelle. Tout autre est le sort des enfants morts sans baptême. « Un enfant innocent n'a pas encore connu le péché, les yeux de son esprit ne sont point encore malades, il se trouve donc dans l'état correspondant à sa nature ; il n'a pas besoin de purification pour le guérir, puisqu'il n'a pas reçu depuis le commencement de sa vie une seule maladie dans son âme [1] ».

Le contexte l'explique, saint Grégoire entend dire ici expressément que les enfants n'ont pas cette maladie, que cause le péché personnel et il s'efforce d'expliquer alors comment ils ne sont pas incapables d'atteindre leur destinée dans un état plus parfait, sans nous dire cependant si cette destinée sera surnaturelle ou simplement naturelle. Si seulement saint Grégoire s'était arrêté à leur fixer un lieu intermédiaire naturel, il ne se serait nullement écarté de l'enseignement de l'Eglise, ses paroles n'auraient pas nonplus servi d'argument en faveur d'une exposition pélagienne, combattue par saint Augustin.

Si la nature humaine n'a pas été altérée par le péché originel dans ses facultés essentielles, les enfants morts sans baptême, exclus sans doute du ciel à cause du péché, pourraient cependant avoir part à une béatitude naturelle dans l'autre vie. Une souillure, un péché au sens habituel du mot, quelque chose de mal s'est attaché à eux depuis leur naissance. Saint Grégoire a professé aussi cette doctrine si claire de la sainte Ecriture, en particulier de l'épître aux Romains (5) et aux Corinthiens (I, 15). Dans son explication sur la première aux Corinthiens (15, 28), il dit : « Après avoir montré précédemment que tous les hommes engendrés par Adam étaient devenus charnels et mortels, parce que le premier homme par le péché était redevenu poussière et avait été appelé pour ce motif charnel (χοϊκός), saint Paul ajoute que cet homme mortel peut renaître à l'immortalité et il s'exprime ainsi : le bien a pu découler d'un seul sur tous et pénétrer aussi facilement la nature, que le mal lui-même,

1. De infantibus, qui praemature arripiuntur (ed. *Migne* XLVI, 177).

qui, causé par un seul, s'est répandu sur tous, par la génération charnelle (τῇ διαδοχῇ τῶν ἐπιγινομένων) »[1]. La grâce de la régénération doit avoir pour conséquence la transformation de la nature essentielle de l'homme, assurer en particulier sa perfection et sa résurrection glorieuse, tout comme le mal s'attache à chacun de nous par la génération et se manifeste par la dépravation et la lésion de notre nature.

§ 59 *(Suite)*

Saint Chrysostome et saint Cyrille d'Alexandrie

A. Dans les deux premières parties de l'histoire des dogmes, nous nous sommes peu arrêtés à un Père de l'Eglise, qui compte cependant parmi les quatre plus célèbres de l'Eglise grecque. C'est que ses écrits sont moins dogmatiques que moraux ou homilétiques. Nous voulons parler de saint Jean Chrysostome, qui fut la gloire du siège patriarcal de Constantinople de 397 à 404, et mourut l'an 407 après J.-C. en exil. On s'occupa de ses œuvres peu après sa mort et à l'occasion des controverses anthropologiques. Elles furent diversement comprises. Julien les appela en témoignage en faveur des Pélagiens, Augustin les défendit comme de vraies sources de la foi orthodoxe. Chrysostome ne pouvait pas prendre en considération, ni combattre encore expressément l'hérésie pélagienne, puisqu'elle n'éclata qu'après sa mort. Il devait au contraire, à l'exemple des autres Pères grecs, se défendre contre les erreurs manichéennes et sauvegarder la liberté humaine. C'est dans les passages où saint Chrysostome remplit cette tâche que Julien cherche la confirmation de ses fausses doctrines.

1. *Greg. Nyss.* Orat. In illud, tunc ipse filius subjicietur (ed. *Migne* XLIV, 1312) : *Δείξας τοίνυν ἐν τοῖς πρὸς αὐτοὺς λόγοις, ὅτι τοῦ πρώτου ἀνθρώπου εἰς γῆν διά τῆς ἁμαρτίας ἀναλυθέντος, καὶ διὰ τοῦτο χοϊκοῦ κληθέντος, ἀκόλουθον ἦν κατ' ἐκεῖνον καὶ τοὺς ἐξ ἐκείνου γενέσθαι πάντας χοϊκοὺς καὶ θνητούς τοὺς ἐκ τοῦ τοιούτου φύντας, ἀναγκαίως, ἐπήγαγεν καὶ τὴν δευτέραν ἀκολουθίαν, δι' ἧς ἀναστοιχειοῦται πάλιν ἐκ τοῦ θνητοῦ πρὸς ἀθανασίαν ὁ ἄνθρωπος, ὁμοιοτρόπως λέγων, τὸ ἀγαθὸν ἐγγεγενῆσθαι τῇ φύσει ἐξ ἑνὸς εἰς πάντας χεόμενον, ὥσπερ καὶ τὸ κακὸν δι' ἑνὸς εἰς πλῆθος ἐχέθη, τῇ διαδοχῇ τῶν ἐπιγινομένων.*

1. Saint Chrysostome défend la liberté morale de faire le bien ou le mal même dans l'état de chute et repousse une certaine puissance naturelle du péché et du mal, telle que l'admirent les Gnostiques. Ceux-ci voulaient établir leur doctrine sur cette parole de saint Paul aux Romains 6, 15, 16 : « Je fais ce que je ne veux pas et non pas ce que je veux ». — Saint Chrysostome ne trouve pas dans ces mots l'affirmation d'une action déterminante des péchés sur la volonté, il explique en ce sens ces paroles : « ce que je ne veux pas » c'est-à dire, ce que je ne puis ni approuver, ni louer[1]. La bonté morale est si peu inhérente à notre nature, que le péché nous est donné par la nature comme un mal physique. Les deux sont l'œuvre non de la nature, mais de la volonté libre. Cette volonté est bien un pouvoir concédé à l'homme par Dieu, mais l'acte de la volonté se portant d'un côté plutôt que de l'autre est l'affaire de chaque personne individuelle[2]. De bons parents n'ont pas toujours de bons enfants, de même que de mauvais parents n'ont pas toujours de mauvais enfants. Le contraire a lieu bien souvent, parce que la vertu, comme le péché actuel, est l'affaire de la détermination libre de chacun et ne nous est pas originairement donnée par la nature[3]. Les Juifs formaient autrefois le peuple choisi, leurs descendants sont endurcis dans l'incrédulité. Les païens avaient horreur de Dieu, et c'est parmi leurs descendants que se trouvent la plupart des fidèles du Christ[4]. Dans tous ces passages, il n'est pas question d'une puissance naturelle du péché supérieure à la liberté, non plus que de l'influence du péché d'Adam sur celui de ses descendants. Il faut repousser comme une hérésie sapant les fondements de la moralité l'opinion qui admet une concupiscence physiquement nécessitante.

2. On peut citer d'autres passages des écrits de ce

1. *Io. Chrysost.* In ep. ad Rom. hom. 13, 1 (*Migne* XL, 509) : Τί οὖν ἐστι τὸ, ὃ οὐ θέλων ; ὃ μὴ ἐπαινῶ, ὃ μὴ ἀποδέχομαι, ὃ μὴ φιλῶ · οὗ πρὸς ἀντιδιαστολὴν καὶ τὰ ἑξῆς ἐπήγαγεν εἰπών, ἀλλ' ὃ μισῶ, τοῦτο ποιῶ.

2. Ibid. c. 4. — 3. Sermo IX in Genes. c. 5 (*Migne* LIV, 628).

4. Inp. e ad Rom. hom. 19, 8.

docteur où il semble non seulement ignorer toute influence du péché d'Adam ou au moins l'inclination au péché qui en a découlé pour tous, mais où il paraît même ne pas les soupçonner, et cela dans l'explication des passages bibliques qu'on cite comme les plus décisifs à l'appui du péché originel (Epître aux Romains, 5, 19) : « Qu'y-a-il donc à rechercher, se demande-t-il[1] uniquement, comment se fait-il qu'à cause de la désobéissance d'un seul, beaucoup sont devenus pécheurs ? Il ne paraît pas illogique que les descendants de celui qui a péché et est devenu mortel lui soient semblables. Mais qu'à cause de la désobéissance de l'un, un autre soit devenu pécheur, quel sera le résultat ? Que personne ne saurait être trouvé digne de punition, s'il n'est devenu pécheur par lui-même. Que signifie donc l'expression « pécheur » ? A mon avis, celui qui redevable d'un châtiment et d'une punition est condamné à la mort ». De ce passage, des interprètes modernes[2] concluent que Chrysostome n'a pas connu un « reatus peccati Adamitici » incompatible avec ses explications. Julien le Pélagien le concluait d'un autre passage du même Père dans le discours aux néophytes. Saint Chrysostome y fait d'abord une description des effets du baptême, c'est-à-dire la sanctification, l'élévation au titre d'enfants de Dieu, d'héritiers du Christ, de temples de l'Esprit-Saint, puis il ajoute : « Pour ce motif, nous baptisons aussi les enfants[3], quoiqu'ils soient sans péchés, pour qu'ils participent à la sainteté, à la jus-

1. Hom. 10, 2. 3 (*Migne* LX, 477) : Τί ποτ' οὖν ἐστι τὸ ζήτημα ; τὸ λέγειν διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἁμαρτωλοὺς γενέσθαι πολλούς · τὸ μὲν γὰρ ἁμαρτόντος ἐκείνου καὶ γενομένου θνητοῦ, καὶ τοὺς ἐξ αὐτοῦ τοιούτους εἶναι, οὐδὲν ἀπεικός · τὸ δὲ ἐκ τῆς παρακοῆς ἐκείνου ἕτερον ἁμαρτωλὸν γενέσθαι, ποίαν ἂν ἀκολουθίαν σχοίη ; εὑρεθήσεται γὰρ οὕτω μηδὲ δίκην ὀφείλων ὁ τοιοῦτος, εἴ γε μὴ οἴκοθεν γέγονεν ἁμαρτωλός. Τί οὖν ἐστιν ἐνταῦθα τὸ ἁμαρτωλοί ; ἐμοὶ δοκεῖ τὸ ὑπεύθυνοι κολάσει, καὶ καταδεδικασμένοι θανάτῳ.

2. Wiggers, *Augustinismus und Pelagianismus* I, 420. Münscher, *Dogm-Gesch.*, VI, 150. Son autre citation tirée de la 2e homélie sur le psaume 50 n'est pas considérée comme authentique par Montfaucon.

3. Διὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν, καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα.

tice, à l'adoption, à l'héritage, à la fraternité du Christ et deviennent membres du corps du Christ[1] ».

Saint Augustin nous donne la vraie solution en nous faisant remarquer ce pluriel ἁμαρτήματα : il n'y est pas question du péché originel, mais bien des péchés actuels *(peccata propria)*; le contexte exige même d'après lui cette interprétation, car dans ce qui précède il s'agit du baptême des adultes. On peut se demander même si cette explication ne s'applique pas aussi au passage déjà cité de l'homélie 10 sur l'épître aux Romains. Saint Chrysostome ne se refuse à appliquer à chaque homme l'attribut ἁμαρτωλός (pécheur) comme conséquence du péché d'Adam, que parce que le péché actuel et l'attachement de chacun au péché ne sont pas l'effet de la nécessité, mais du libre acquiescement aux mouvements désordonnés de la sensualité. Les passages mentionnés n'expriment pas, en vérité, toute la justesse de cette explication, mais en maints autres endroits saint Chrysostome enseigne en propres termes l'implication de tous dans le péché et la dette d'Adam.

Saint Augustin[2] cite d'abord une lettre du saint docteur à Olympias : « Quand Adam se vit devant l'énormité de sa faute commise et la condamnation du genre humain, il éprouva des châtiments dans sa douleur même ». Dans son homélie sur la résurrection de Lazare, il dit également : « Le Christ pleura, parce que la nature humaine mortelle s'était trompée jusqu'alors, et repoussée par l'immortalité, avait aimé le monde inférieur ; le Christ pleura, parce que le démon avait rendu mortels ceux qui ne devaient pas être les sujets de la mort. » Que si Adam, par son grave péché, nous a tous soumis à la damnation, que si le démon nous a tous rendus mortels, il a bien dû y avoir une malédiction, une condamnation universelle après le péché d'Adam. On peut le conclure avec certitude de la belle exposition de saint Chrysostome dans la neuvième homélie sur le passage de la Genèse, où il est question des rapports de

1. C. Iul. I, 6, 22. — 2. Ibid. n. 24.

l'homme et de la nature, surtout pour les animaux, d'abord dans l'état primitif, puis dans l'état de chute. Originairement, la relation de l'homme avec la nature était une relation d'ordre, il possédait, comme c'était convenable, le plein pouvoir sur les animaux de la terre, et il n'avait aucun motif d'en craindre même un seul. Dieu les fit tous passer devant lui, pour qu'il leur donnât un nom ; la femme elle-même ne s'effraya pas à la vue du serpent. Les relations de l'homme avec Dieu ayant cessé par le péché, ses rapports avec les animaux, et la nature en général, furent aussitôt différents. « Cette crainte n'existait pas alors, dit saint Chrysostome, mais quand le péché survint Dieu enleva à l'homme ce qui faisait sa gloire ».

On peut bien essayer d'expliquer ces passages[1] en disant que saint Chrysostome aurait voulu seulement parler d'une certaine imputation de la punition, de la mort par exemple, mais non de l'imputation du péché lui-même à toute la postérité d'Adam. Cette explication est à écarter, si nous étudions d'autres passages de ce Père. Saint Augustin extrait ce qui suit de ce même discours aux néophytes, et Julien invoque souvent ce même passage : « Le Christ vint un jour et trouva le titre de notre dette paternelle écrit de la main d'Adam lui-même. C'est le commencement de la dette que nous avons aggravée par nos propres péchés[2] ». Cette dette est donc appelée la nôtre et elle a été contractée par Adam pour nous tous ; elle était nôtre par conséquent avant que nous l'augmentions par nos propres péchés. Mais elle a été éteinte par les mérites et la satisfaction du Christ. C'est la même explication que donne saint Chrysostome dans la dixième homélie sur le cinquième chapitre de l'épître aux Romains. Voici comment il entend le verset seizième de ce chapitre : « La sentence de damnation vint d'un seul (péché), mais la grâce

1. Cf. Wiggers, loc. cit. I, 409, 416.

2. Ἔρχεται ἅπαξ ὁ Χριστός, εὗρεν ἡμῶν χειρόγραφον πατρῷον, ὅτι ἔγραφεν ὁ Ἀδάμ. Ἐκεῖνος τὴν ἀρχὴν εἰσήγαγεν τοῦ χρείους, ἡμεῖς τὸν δανεισμὸν ηὐξήσαμεν ταῖς μεταγενεστέραις ἁμαρτίαις. Saint Augustin cite d'autres passages dans le texte original. C. Jul. I, 6, 26.

nous justifie de beaucoup. C'est dire simplement : le péché a pu produire la mort et la damnation, la grâce a pu détruire non seulement ce seul péché, mais encore tous ceux qui en découlent ». Ces paroles prouvent que cette interprétation ne tient pas qui prétend que saint Chrysostome n'a eu en vue que la peine du péché infligée à nous tous, c'est-à-dire la mort. Ailleurs, en effet, comme l'apôtre (Rom. 5, 16 et suiv.), il établit une comparaison entre la faute d'Adam et sa répercussion sur tout le genre humain d'une part et les mérites du Christ de l'autre. A ceux-ci, il attribue une portée bien plus grande que l'extinction d'un péché qu'Adam a commis et qui est passé en propre à ses descendants ; il leur attribue en outre l'extinction des péchés actuels de tous les hommes. « Si le péché d'un seul, dit-il encore, nous a tous tués, la grâce d'un seul sera encore plus capable de nous sauver tous. L'apôtre montre, en effet, que ce n'est pas un péché unique qui est enlevé par la grâce, mais bien tous les péchés ; mieux encore, non seulement tous les péchés sont enlevés, mais la justification elle-même nous est accordée ».

Saint Chrysostome explique ensuite les paroles de saint Paul aux Romains (6, 3), où se trouve un parallèle entre le mort du Sauveur et le baptême, et il fait là-dessus cette remarque : « Ici et là il existe une mort ; ici la mort du corps du Christ, là la mort du péché ». Si le baptême des enfants sans raison est aussi la mort du péché, cette coutume de l'Eglise à laquelle saint Chrysostome rend témoignage, prouve donc sa croyance à l'existence de péchés chez ces enfants.

On a voulu opposer à saint Chrysostome l'opinion de son disciple Isidore de Péluse[1]. Mais celui-ci prouve justement le contraire de ce qu'on veut lui faire prouver. Pourquoi les enfants qui sont sans péchés (c'est-à-dire sans péchés personnels) (ἀναμάρτητα ὄντα) sont-ils baptisés ? Isidore répond[2] à cette question que c'est traiter superficiellement la ques-

1. *Wiggers*, loc. cit. page 423.
2. *Isid. Pelus.* lib. III, epist. 195 (*Migne*, LXXVIII, 880).

tion que de prétendre que le baptême se confère seulement pour effacer la tache communiquée à la nature par le péché d'Adam (ὅτι τόν διά τὴν παράβασιν τοῦ 'Αδὰμ διαδοθέντα τῇ φύσει ῥῦπον ἀποπλύνονται). Sans doute, tel est bien, à son avis, un effet du baptême, mais un effet de peu d'importance. Pour lui, les bienfaits du baptême sont autrement considérables : l'âme est régénérée, sanctifiée, et nous sommes élevés à la dignité d'enfants de Dieu. Saint Augustin et l'Eglise n'ont jamais enseigné autre chose ; jamais on n'a fait consister l'essence, le formel de la justification dans le pardon des péchés, mais bien dans la sanctification ou la communication de la justice s'attachant à l'âme et opérant ainsi l'anéantissement des péchés eux-mêmes. L'explication d'Isidore n'est donc pas dirigée contre l'enseignement de saint Augustin ou de l'Eglise, mais contre l'enseignement de ceux qui ne font consister la justification que dans le simple effacement extérieur des péchés.

B. Saint Cyrille d'Alexandrie, le grand défenseur de l'orthodoxie contre les erreurs de Nestorius, appartient au temps où le Pélagianisme avait déjà dressé bien haut sa tête, puisqu'il avait été condamné avec le Nestorianisme dans le synode général d'Ephèse, que présidait précisément le Père de l'Eglise dont nous nous occupons. Les opinions de celui-ci sur le péché originel sont par conséquent d'autant plus importantes qu'elles nous montrent mieux comment il faut entendre les Pères grecs antérieurs, dont il continue la tradition, et qui se sont exprimés sur tel ou tel point d'une manière qui n'est peut-être pas toujours très claire. Etudions spécialement comment saint Cyrille entend la malédiction de tous dans le péché et la dette d'Adam et le mode de la transmission du péché à tous les hommes par la génération.

1. Tous les hommes depuis Adam soupirent sous la malédiction du péché. « Si le Sauveur n'était pas venu, dit saint Cyrille, nous n'aurions pas participé à la nature divine, nous serions restés la race du premier père qui nous a précipités dans la malédiction et la mort et nous a soumis au châti-

ment du péché (τοῦ παραπέμποντος είς ἀρὰν καί θάνατον, καί ὑπὸ ποινὴν ἁμαρτίας) [1]. Si jamais on a pu douter que saint Cyrille par ces mots « malédiction et mort » ait songé à une imputation et à une véritable transmission du péché et de la dette, il lève lui-même ce doute quand il montre contre Nestorius, dans ce même livre, que l'Homme-Dieu n'a eu besoin d'aucune rédemption. « Nous reconnaissons unanimement que par la trangression d'Adam la nature humaine a été précipitée dans la faute et dans la mort (εἰς ἀρὰν καί θάνατον). A cela est venu s'ajouter encore la grande inclination de la chair au péché, si bien que la justice de la loi s'accomplit en nous quand nous agissons, non sous l'impulsion de la chair, mais sous l'inspiration de l'esprit. Le Christ se fit appeler le second Adam, non point qu'il souffrît des fautes du premier, mais parce que dans sa personne il délivra la nature humaine des suites de la première transgression. Condamnée en Adam, la nature humaine a paru dans le Christ avec sa plus grande dignité et son éclat le plus complet. Adam était l'homme terrestre, le Christ fut l'homme céleste. La nature humaine avec le premier était tombée dans la désobéissance, ce qui est vraiment le péché ; avec le Christ, elle ne transgressa point la loi et apparut comme en un second commencement de la race, pure de toute faute, plus puissante que la malédiction, le jugement, la mort et la damnation [2] ».

La nature humaine a donc été souillée par le péché d'Adam et elle soupire sous la malédiction du péché ; elle est tombée dans la désobéissance (καταкομισθεῖσα πρὸς παρακοήν.) Il n'est personne qui n'ait été atteint par le péché ; chez le Christ seul, et pour la première fois, la nature humaine ne

1. *Cyr. Alex.* Adv. Nest. III, 3 (*Migne* LXXVI, 144.

2. *Cyr. Alex.* Adv. Nest. III, 6 (*Migne* LXXVI, 164) : Οὐ τὰ τοῦ πρώτου νοσεῖν ἀνεχομενος, ἀπαλλάττων δὲ μᾶλλον ὡς ἐν ἑαυτῷ τε καὶ πρώτῳ τὴν ἀνθρώπου φύσιν τῶν ἐκ παραβάσεως ἀρχαίας ἐκείνης αἰτιαμάτων· κατεγνώσθη μὲν γὰρ ἐν Ἀδαμ, ἀλλ᾽ ὤφθη δοκιμωτάτη καὶ ἀξιάγαστος ἐν Χριστῷ. ... Καὶ ἐνετράπη μὲν ἐν τῷ πρώτῳ, κατακομισθεῖσα πρὸς παρακοήν, ὅπερ ἐστὶν ἁμαρτία· τετήρηκε δὲ τὸ ἀπαράβατον ἐν Χριστῷ, καὶ ὡς ἐν ἀπαρχῇ δευτέρᾳ τοῦ γένους, ὤφθη τε ἄτρωτος ἁμαρτίαις, καὶ κρείττων ἀρᾶς καὶ δίκης καὶ θανάτου καὶ φθορᾶς.

fut pas atteinte par le péché (*ἄτρωτος ἁμαρτίαις*) et apparut exempte de malédiction.

2. La corruption qui pèse sur tous n'a pas sa source seulement dans le péché d'Adam ; c'est, à proprement parler, un péché, et uni à la faute il se répand sur tous par la génération ; il agit en nous à la façon des branches d'arbres qui ont été détachées d'une racine infectée ; elles gardent en elles le caractère de cette racine[1]. Notre descendance charnelle d'Adam est donc le canal qui nous transmet aussi le péché.

§ 60

La doctrine de la grâce et de la prédestination chez les Pères grecs. Saint Cyrille de Jérusalem et saint Athanase

Il y a une relation très étroite entre la doctrine de la grâce d'une part et celle du péché originel, de la nature et de la destinée de l'homme, et en même temps du dogme de la rédemption de l'autre. Ce sont ici les mêmes principes que ceux sur lesquels les Pères grecs se sont appuyés pour défendre la doctrine du péché originel contre les Manichéens et les Gnostiques.

A. Un des premiers témoins de la vraie doctrine après le concile de Nicée, c'est saint Cyrille de Jérusalem. Dans les catéchèses, en particulier dans la seizième et la dix-septième, à l'occasion de son explication de la doctrine du Saint-Esprit, sous une forme éminemment biblique, il revient avec insistance à la doctrine de la grâce[2]. Son exposition exégétique est cependant plutôt une description qu'une exacte définition.

1. La plus importante de toutes les grâces, est la grâce justifiante ou sanctifiante, appelée plus tard par les Scolas-

1. Ibid. praef. libri V (*Migne* LXXVI, 203) : Καὶ *βεβασίλευκεν ὁ θάνατος ἀπὸ* Ἀδὰμ *μέχρι* Μωσέως, *ἐκτεινομένης εἰς ἅπαν τὸ ἐξ αὐτοῦ σπέρμα τε καὶ γένος, τῆς ἐπὶ τῷδε δίκης.* Ῥίζης *γὰρ ὥσπερ ἀναφύντες φθαρτῆς, φθαρτοὶ καὶ ἡμεῖς.*

2. Touttée dit cependant dans les « Prolegomena » (dissert. III, c. 7), en parlant des catéchèses de Cyrille (p. CLXXIV) : Qui si auctorem totum ea qua par est attentione legissent atque essent commeditati, nullum fere Patrum accuratius de gratia et sensisse et dixisse facile concessissent.

tiques « gratia gratum faciens ». Toutes les autres servent à préparer à celle-là, à l'augmenter et à l'aider pour qu'elle réalise tout son développement comme toute sa perfection. Si elle n'est pas bien comprise dans sa relation avec le but final de l'homme, les autres grâces perdent aussitôt leur raison d'être. Saint Cyrille ne la distingue cependant pas des autres en des termes très précis ; mais il nous laisse deviner sa nature par les descriptions qu'il fait des opérations de l'Esprit-Saint concernant la grâce. Il emploie la comparaison qu'Origène et d'autres après lui ont employée. Semblable au feu qui pénètre le fer, l'ardeur du Logos divin pénètre la nature humaine du Christ comme la grâce de l'Esprit-Saint pénètre l'âme humaine en général [1]. Il décrit ensuite en ces termes la grâce communiquée aux apôtres, le jour de la Pentecôte : « Ils reçurent le feu, non un feu brûlant, mais un feu sanctifiant qui détruisit les épines des péchés et rendit l'âme belle et éclatante. L'Esprit-Saint vous réserve les mêmes bienfaits et, en consumant et détruisant les péchés comme des épines, il embellira le précieux royaume de vos âmes et vous accordera en même temps la grâce [2] ». A côté de l'anéantissement des péchés il est question d'une sanctification positive, d'une ardeur qui pénètre l'âme et qui lui fait obtenir un éclat sublime et divin.

Cette grâce sanctifiante est encore le trait d'union le plus intime entre le Saint-Esprit et l'âme ; elle fonde la relation qui nous mérite d'après l'Ecriture le titre d'enfants ou fils de Dieu. Distinguer cette filiation adoptive de la filiation divine propre et essentielle du Logos, tel était le but que se proposaient les Pères dans leur enseignement contre la doctrine arienne et qu'ils avaient sans cesse en vue. Saint Cyrille de Jérusalem a garde de passer sous silence que la filiation attribuée aux hommes par la sainte Ecriture, doit être tout autrement entendue que celle du Sauveur, qu'elle est pour les premiers quelque chose d'accidentel, destiné à la fin suprême de leur nature, mais quelque chose d'amissible.

1. *Cyr. Hier.* Cat. 17, 14. — 2. Ibid. c. 15.

« Les hommes ont reçu d'après la parole de Dieu cette filiation qu'ils n'avaient pas avant; mais chez le Logos il n'y a pas de différence entre l'essence et la génération[1] ». Le Logos est par nature et selon son essence (φύσει) le Fils de Dieu, nous ne le devenons que par adoption et par grâce (θέσει καὶ χάριτι) dans le sacrement de baptême[2].

2. Si l'état du chrétien sanctifié consiste dans une union surnaturelle avec Dieu, à laquelle il doit être élevé par la grâce de Dieu lui-même, il faut bien admettre dès lors qu'on ne peut attribuer aux seules forces humaines la disposition capable d'acquérir cet état et de lui faire produire les bonnes œuvres qu'il suppose. Cyrille enseigne la nécessité de la grâce actuelle ou de l'assistance actuelle de Dieu, autant pour croire[3] que pour persévérer[4] et observer les commandements divins[5].

Il compare les effets de la grâce de l'Esprit-Saint à ceux d'une pluie douce et bienfaisante qui fait produire les fruits les plus divers aux plantes les plus différentes[6].

Saint Cyrille dit encore : « Toute chose arrive pour le mieux à ceux qui aiment Dieu ». Dieu est prêt à nous combler de bienfaits, mais il attend le bon vouloir de chacun. Voilà pourquoi l'apôtre ajoute : « A ceux qui sont appelés conformément à leur bon vouloir. Ton bon propos, s'il est sincère, te méritera d'être appelé[7] ». Ailleurs, saint Cyrille parle de la préparation à la grâce en termes semblables : « Ouvrons-lui (au Saint-Esprit) les portes de notre cœur, car il passe, cherche ceux qui sont dignes et ceux qu'il peut combler de ses dons[8] ». C'est ainsi que s'expriment les Pères avant les discussions semipélagiennes. Pour comprendre le vrai sens de leurs paroles, il faut se

1. Cat. 11, 4. — 2. Ibid. c. 9.

3. *Cyr. Hier.* Procat. c. 17 : *Δύναται γὰρ ὁ θεὸς καὶ τὸν ἄπιστον πιστοποιῆσαι, ἐὰν μόνον δῷ τὴν καρδίαν.*

4. Cat. 16, 20. — 5. Cat. 1, 6 ; 16, 30 ; 15, 33 ; 17, 38. — 6. Cat. 16, 12.

7. Il n'est pas utile de faire remarquer davantage, que le « propositum » (Ep. aux Rom. 8, 28) n'est pas pris dans le même sens par les autres Pères ; ils entendent par là le décret éternel de Dieu.

8. Cat. 16, 19 ; 17, 19.

demander quelles grâces ils ont eues en vue, quand ils parlent de la préparation requise pour recevoir ces grâces. Ils ont eu évidemment raison de dire, en parlant de la grâce sanctifiante et de l'augmentation de cette grâce, que la meilleure disposition pour la recevoir était la grâce actuelle[1].

3. La grâce actuelle en particulier fut conçue par les Pères comme un principe actif. Rien n'avait encore amené les Pères à une précision plus intime sur le rapport de la grâce actuelle avec la volonté libre de l'homme et sa coopération. C'est cependant à la grâce actuelle spécialement que saint Cyrille attribue les bonnes œuvres qui sont pour ainsi dire ses fruits. La grâce est active par elle-même. Le Saint-Esprit est tout-puissant et admirable dans ses dons[2], il est un principe actif (χάρις ἐνεργητική) chez les bons. Au Saint-Esprit est attribuée la conversion de trois mille hommes par la prédication du prince des apôtres à la première Pentecôte; la grâce du Saint-Esprit a fait embrasser la foi à un grand nombre de ceux qui crucifièrent le Seigneur, elle les a fait persévérer dans l'enseignement des apôtres et dans la prière[3]; c'est elle qui, du persécuteur Saul, a fait un apôtre et un fidèle serviteur du maître[4].

Cette activité de la grâce ne doit cependant pas porter préjudice au libre acquiescement de la volonté humaine et encore moins supprimer celle-ci; Dieu peut sans doute faire un croyant d'un impie, mais seulement si la grâce lui ouvre le cœur[5]. Le roi Agrippa fut si touché de la grâce à la prédication de l'apôtre, qu'il se serait facilement converti au christianisme s'il n'avait été endurci dans l'incrédulité[6].

4. Pour ce qui regarde la distribution des grâces, saint Cyrille suit l'enseignement de la sainte Ecriture : Dieu donne à tous la grâce suffisante; le Christ est mort pour tous[7]. Les impies ne doivent pas attribuer leur triste état

1. Procat. 17. Cat. 1, 4; 17, 37. — 2. Cat. 16, 22. — 3. Cat. 17, 31.
4. Ibid. 17, 26 : Τόν ποτε διώκτην, κήρυκα καὶ δοῦλον ἀγαθὸν ἀπειργάσατο.
5. *Cyr. Hieros.* Cat. 5, 17. — 6. Cat. 17, 31.
7. Cat. 13, 12, 3, 4, 28.

au manque de grâce, mais seulement à eux-mêmes, car ils n'ont pas utilisé la grâce. Si Dieu retire parfois ses grâces particulières aux hommes et semble donner ainsi une occasion, au moins éloignée, à l'endurcissement de leur cœur, c'est que leur malice les a d'abord rendus insensibles aux influences de la grâce[1].

Amené à examiner les paroles où l'apôtre s'occupe des partisans de l'Antéchrist (2 Thess. 2, 11) : « Πέμψει αὐτοῖς ὁ Θεὸς ἐνέργειαν πλάνης », saint Cyrille explique le futur du verbe actif πέμψει dans le sens d'une permission divine : Dieu ne laisse tomber dans l'erreur par rapport aux œuvres de l'Antéchrist que ceux qui, par suite de fautes personnelles, ont été infidèles à la foi ou même ne l'ont jamais tout à fait embrassée[2].

B. Saint Athanase avait reçu la mission particulière de défendre le christianisme contre l'Arianisme. Son devoir était dès lors d'employer toutes les ressources de son esprit à présenter, à justifier, à établir les dogmes de la divinité complète du Sauveur comme le point central, la lumière rayonnante du christianisme tout entier. Nous avons déjà montré ailleurs avec quelle perspicacité il avait aperçu le lien réciproque, qui existe entre le dogme attaqué et la doctrine de la rédemption, nous savons aussi combien il l'a montré avec clarté. Ce qui nous intéresse maintenant, ce sont les relations de ce dogme avec la doctrine de la grâce, surtout de la grâce sanctifiante.

1. La nature de la grâce sanctifiante ne nous a été complètement manifestée que par l'Incarnation. Avant Jésus-Christ l'homme pouvait sans doute être sanctifié, mais seulement par la foi au Rédempteur à venir. La ferme confiance d'entrer si intimement en rapport avec Dieu, au point de devenir ses enfants, ne pouvait naître dans l'âme humaine que grâce à la certitude de la rédemption qu'opérerait le Fils de Dieu et de l'union la plus intime possible que, par le Christ, la

1. Cat. 6, 8. — 2. Cat. 15, 17.

nature humaine contracterait avec Dieu. L'intelligence de l'Incarnation, c'est-à-dire du rapport du Fils unique de Dieu fait homme, avec son Père et avec nous, c'est l'intelligence même de l'union de l'homme avec Dieu par la grâce. Saint Athanase nous donne une explication d'autant plus claire de cette communauté d'amour et de vie entre l'âme et Dieu qu'il en pénètre plus intimement les rapports. Si la nature humaine du Christ a bénéficié de tous les privilèges, qu'une créature ait pu posséder, comme le dit souvent saint Athanase, il s'ensuit que tout homme a des droits à une semblable déification, non en raison de l'union hypostatique, mais par l'Homme-Dieu lui-même. Cette déification sera cependant limitée et inférieure à cause du caractère fini de nos mérites. Tout ce qui a été concédé à la nature humaine du Christ est l'image idéale de tout ce qui advient à chaque homme, c'est-à-dire à toute nature humaine. Nous sommes divinisés dans le Christ, chez qui une nature semblable à la nôtre est devenue l'objet de l'adoration des anges, et ainsi nous avons acquis des droits particuliers à la plus intime parenté avec Dieu. « Ces paroles de saint Paul (Phil. 2, 9) : Il lui donna un nom au-dessus de tous les noms, dit saint Athanase[1], n'ont pas été écrites pour lui. » Avant de devenir homme, il était adoré par les anges et tous les êtres créés d'après la gloire propre qu'il tenait du Père. En mourant et en étant exalté comme homme il reçut comme homme ce qu'il avait déjà depuis l'éternité comme Dieu, afin que nous bénéficiions de la grâce, qui lui était accordée. Le Logos n'a pas été amoindri en effet par la chair qu'il a prise afin de recevoir la grâce, mais au contraire il a divinisé ce qu'il a attiré à lui et gratifié ainsi généreusement tout le genre humain... Puisque les puissances du ciel, les anges et les archanges, qui adoraient auparavant le Seigneur, l'adorent maintenant sous le nom de Jésus, c'est une grâce et une gloire pour nous de voir le Fils de Dieu fait homme, l'objet de ces adorations. Les puissances célestes ne pourront pas s'étonner que nous tous, qui avons des corps

1. Orat. c. Ar. I, 42.

de même nature que Jésus, entrions un jour dans leurs éternelles demeures ».

2. La parenté avec Dieu, dans laquelle nous entrions par la grâce du Christ, le titre de Fils de Dieu qui nous vient par Jésus, Fils de Dieu, tout cela est une participation spéciale à l'essence divine, participation accordée à notre nature comme un bienfait surnaturel et accidentel. Ce qui a été dit sous ce rapport[1] de la grâce de l'état primitif s'applique aussi à l'état de l'homme justifié. Il importait de bien établir cette vérité contre les Ariens. La filiation divine du Logos est fondée sur l'essence de Dieu, du Père comme du Fils ; elle n'a point été l'œuvre postérieure de l'Esprit-Saint faisant office d'intermédiaire. Bien plus c'est le Fils lui-même qui a insufflé le Saint-Esprit, c'est le Fils qui nous l'a envoyé, pour que par lui nous participions à l'essence divine.

Cette participation n'est pas par conséquent une union d'être avec Dieu, dans le sens que cette union serait propre à notre nature et à notre être en tant que créature, mais seulement dans le sens que nous obtenons ce bienfait de la bonté de Dieu, d'une manière surnaturelle, c'est-à-dire par une régénération. « Nous ne sommes pas pour cela dans le Père, comme le Fils est dans le Père, dit saint Athanase[2], car le Fils ne reçoit rien du Saint-Esprit pour être dans le Père ; il ne reçoit même pas le Saint-Esprit, il le donne au contraire à tous ». Le Saint-Esprit ne relie pas par lui-même le Logos au Père, mais par la vertu même du Logos. De plus, le Fils est dans le Père comme son Logos essentiel, comme son reflet, tandis que nous sommes loin de Dieu si l'Esprit-Saint n'est pas en nous, mais par l'Esprit-Saint, nous sommes unis à la divinité (συναπτόμεθα τῇ θεότητι). Ce n'est donc pas le propre de l'homme d'être dans le Père, mais l'œuvre de l'Esprit-Saint qui est et demeure en nous, aussi longtemps que nous lui sommes fidèles ». Saint Athanase

1. Voir plus haut, § 56, et les passages qui y sont cités.
2. *Athan.* Orat. c. Ar. III, 24.

explique ensuite comment cette union avec Dieu, cette participation à sa nature, étant accidentelle et surnaturelle, peut être perdue par une faute grave et reconquise par la pénitence[1]. Cette union d'être avec Dieu, qui a l'Esprit-Saint pour principe, opère en nous, dit saint Athanase avec tous les autres Pères, une déification, une particulière ressemblance avec la nature divine. Cette opération que l'Ecriture attribue toujours à l'Esprit-Saint, lui permet de conclure à la divinité réelle de l'Esprit-Saint. « Si nous devenons participants de la nature divine par notre union avec l'Esprit-Saint, il faut que celui-ci soit l'Esprit de Dieu et non celui d'une créature. Pour nier cette vérité, il faudrait avoir perdu la raison. L'Esprit-Saint ne pénètre dans l'homme que pour le diviniser, mais ce qui se divinise, doit avoir une nature divine, il ne saurait y avoir de doute à ce sujet[2] ».

3. Au sujet de la nécessité et des effets de la grâce actuelle saint Athanase s'est exprimé d'une façon trop descriptive et trop générale, pour préciser dans le détail, le rapport de cette grâce avec la coopération et l'activité humaine. Quoiqu'il reconnaisse à l'homme déchu la liberté de la volonté, le pouvoir de choisir entre le bien et le mal[3], il ne veut pourtant pas prétendre par là, que l'homme en lui-même ait la faculté d'opérer des actes méritoires pour le ciel. Il n'aurait pas mis autrement dans tous ses écrits tant d'insistance à proclamer la nécessité de la Rédemption par l'Homme-Dieu. Cette liberté pour le bien doit être cette liberté que saint Athanase a toujours et partout reconnue à l'homme, la liberté pour les bonnes œuvres naturelles ou la liberté de correspondance à l'appel de la grâce. C'est ainsi, au reste, qu'il s'exprime ailleurs[4] : « C'est le Christ, notre Sauveur, qui nous

1. *Athan.* Orat. c. Ar. III, 25 : *Ὅτε γοῦν ἐκπίπτει τις ἀπὸ τοῦ Πνεύματος διά τινα κακίαν, ἡ μὲν χάρις ἀμεταμέλητος διαμένει τοῖς βουλομένοις, κἂν τις ἐκπεσὼν μετανοῇ.*

2. Ep. ad Serap. I, 24 : *Εἰ δὲ τῇ τοῦ Πνεύματος μετουσίᾳ γιγνόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως, μαίνοιτ᾽ ἄν τις λέγων τὸ Πνεῦμα τῆς κτιστῆς φύσεως, καὶ μὴ τῆς τοῦ θεοῦ. Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν οἷς γίγνεται, οὗτοι θεοποιοῦνται εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ αμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι.*

3. Orat. c. gentes 4. — 4. Orat. de inc. 31.

attire à la piété, nous fait accepter l'effort de la vertu, nous enseigne l'immortalité, nous remplit du désir des choses célestes, nous communique la connaissance du Père, nous arme de courage contre la mort, c'est lui qui se révèle à chacun et c'est lui qui anéantit le culte des idoles. Les dieux et les démons des infidèles ne peuvent rien de semblable ; la seule présence du Christ les fait mourir ou s'évanouir ainsi que de folles imaginations. Devant le signe de la croix cède toute puissance ou tout charme magique : les idoles sont abandonnées, les plaisirs déchaînés retenus captifs et tous les yeux dirigés vers le ciel. — Comment un mort pourrait-il faire tout cela ? »

Ce Père de l'Eglise n'exclut pas davantage la grâce de Dieu, mais il la suppose quand, dans le même discours, parlant des institutions qui étaient un moyen de salut avant le Christ, il déclare[1] qu'il était possible à l'homme, après la promulgation de la loi, d'éviter toute illégalité et de mener une vie vertueuse. Ailleurs, en effet, il vit bien clairement que la parole extérieure qui enseigne ne sert de rien, si la grâce intérieure ne vient nous exciter. « Le Seigneur n'a pas prêché seulement par ses apôtres et ses disciples, mais il a poussé les hommes intérieurement par l'influence de la grâce à abandonner la grossièreté de leurs mœurs, à ne plus vénérer leurs dieux domestiques, à le reconnaître lui-même et à adorer le Père par lui[2] ».

§ 61 (*Suite*)

Doctrine des trois Cappadociens sur la grâce sanctifiante et sur la grâce actuelle

A. Les doctrines de saint Basile, étudiées plus haut, auraient pu nous faire croire que ce Père s'était mépris sur le caractère infus et inné de la ressemblance primitive de

1. *Athan.* Orat. de inc. cap. 12. — 2. Ibid. cap. 51.

l'homme avec Dieu et nous amener à penser que cette ressemblance était pour lui le résultat d'un effort nouveau. Un examen plus attentif de ses écrits dissipe cette illusion et permet d'établir que saint Basile dans ces divers passages, n'a eu en vue qu'un côté de cette ressemblance, le côté même qui était nié par les Manichéens.

1. La justification et la sanctification, d'après saint Basile, ne consistent pas seulement dans la conversion du cœur, dans le détachement de la volonté du mal, et son application à Dieu, elles ne consistent pas non plus, contrairement à la doctrine émise plus tard par les Pélagiens, dans la non-imputation du péché et la rémission de la peine seulement. Dans son écrit « *Sur le Saint-Esprit* » où Basile démontre la divinité de l'Esprit-Saint, par les opérations de sa grâce, la justification nous est représentée comme une transformation, une reconstitution, une renaissance à une vie nouvelle, une élévation de l'homme tiré de l'état du péché et établi fils de Dieu, la justification est donc une union spéciale d'amour avec Dieu [1]. Ouvrage divin, elle témoigne de la divinité de son auteur, l'Esprit-Saint, par qui nous sommes unis à Dieu.

On pourrait être tenté d'entendre les paroles de saint Basile, citées en note, dans ce sens que la transformation morale du pécheur, son éloignement, son affranchissement du péché sont l'œuvre de l'Esprit-Saint; il en est autrement de l'élévation de l'homme à l'état d'union avec Dieu dans le sens d'une nouvelle création. D'après saint Basile cependant ce côté positif de la justification, la sanctification en particulier est justement ce qu'il considère, comme la régénération spéciale, comme le côté le plus éclatant et le plus sublime de l'œuvre divine de l'Esprit-Saint.

1. *Basil.* De spir. s. XIX, 49 : *Εἴτε τὴν κτίσιν τις ἐκλαμβάνοι ἐπὶ τῆς τῶν διαλυθέντων ἀναβιώσεως πῶς οὐ μεγάλη τοῦ* Πνεύματος *ἡ ἐνέργεια, τοῦ οἰκονομοῦντος ἡμῖν τὸν ἐξ ἀναστάσεως βίον, καὶ πρὸς τὴν πνευματικὴν ἐκείνου ζωὴν τάς ψυχὰς ἡμῶν μεταρυθμίζοντος; εἴτε λέγοιτο κτίσις ἡ ἐνταῦθα τῶν ἐξ ἁμαρτίας διαπεπτωκότων ἐπὶ τὸ βέλτιον μετακόσμησις ... καὶ ὁ ἐνταῦθα τοίνυν ἀνακαινισμός, καὶ ἡ ἀπὸ τῆς καὶ ἐμπαθοῦς ζωῆς ἐπὶ τὴν οὐράνιον πολιτείαν μεταβολή, διὰ τοῦ* Πνεύματος *ἡμῖν γινομένη, ἐπὶ πᾶσαν ὑπερβολὴν θαυμαστὸς τὰς ψυχὰς ἡμῶν ἀνάγει.*

Que ce soit bien là son sentiment, c'est ce que prouve indubitablement sa manière d'expliquer la sanctification primitive des anges. Elle est aussi l'œuvre de l'Esprit-Saint, quoique leur nature spirituelle ne comportât pas l'extinction du péché, et qu'il eùt fallu seulement les élever de leur état de nature pure à l'état de communion avec Dieu. « La sanctification ne se consomme pas sans le Saint-Esprit, dit-il dans le même traité[1], les puissances du ciel elles-mêmes ne sont pas bonnes (au sens surnaturel du mot) d'après leur nature (c'est-à-dire d'une manière inamissible), autrement elles ne se distingueraient en rien de l'Esprit-Saint. Dans leur ordre de subordination c'est le Saint-Esprit qui fixe la mesure de leur sainteté. La sanctification, qui convient aux anges à cause de leur substance (accidentelle) obtient son perfectionnement de l'Esprit-Saint ». La même différence, que saint Athanase établit entre la filiation adoptive de l'homme s'impose ici entre le sujet de la sanctification, la créature, et le principe de la sanctification, le Saint-Esprit. La grâce de la sanctification doit s'entendre de même comme une chose accidentelle à la nature de l'homme et dès lors amissible, mais aussi comme une chose que l'on peut obtenir de nouveau.

S'il pouvait bien n'être question, en parlant des Anges, que du côté positif de la justification ou de la sanctification il n'en saurait être ainsi pour l'homme ; saint Basile distingue expressément les deux moments de notre justification : celui de l'extinction de la faute et de la dette, et celui de l'infusion d'une nouvelle vie surnaturelle. Parlant du baptême il dit[2] : « La piscine est pour nous une image de la mort ; elle reçoit le corps du baptisé comme s'il était déposé dans le tombeau ; mais l'Esprit donne la force qui crée la vie, pendant qu'il ressuscite nos âmes de la mort du péché et leur rend la vie, comme au commencement ». Il ajoute aussitôt une des-

1. *Basil.* De spir. s. XVI, 38 : Ὁ *μέντοι ἁγιασμός, ἔξωθεν ὢν τῆς οὐσίας, τὴν τελείωσιν αὐτοῖς ἐπάγει διὰ τῆς κοινωνίας τοῦ Πνεύματος.*

2. Ibid. XV, 35.

cription plus détaillée de cette sanctification positive : « Par le Saint-Esprit la réintégration dans le paradis, l'admission dans le royaume du ciel, la prérogative d'enfants de Dieu nous sont accordées ; il nous est donné d'appeler Dieu notre père, de participer à la grâce du Christ, d'être reconnus fils de lumière, d'avoir part à la gloire éternelle, en un mot de jouir de la plénitude des bénédictions célestes ».

Il était d'autant plus difficile de préciser l'essence et la caractéristique de la grâce sanctifiante, qu'on se trouvait ici en face de l'un des plus grands mystères du christianisme. La plupart des Pères étaient cependant d'accord dans quelques points précis étroitement attachés aux données de la sainte Ecriture. Ils admettent ainsi que l'Esprit-Saint opère la grâce en nous, que la grâce consiste dans une communion d'être avec Dieu ou dans une participation à son essence, participation qui n'appartient pas à la nature en vertu de la création, mais que Dieu peut établir surnaturellement ; que par le Saint-Esprit notre âme reçoit une similitude spéciale avec Dieu, une certaine déification, car le Saint-Esprit imprime en nous le sceau de l'essence divine et crée en nous une image du Fils de Dieu. « C'est ainsi qu'il (l'Esprit-Saint) élève les cœurs, dit saint Basile [1], mène les faibles par la main, fait atteindre la perfection à ceux qui y tendent, et découvrant son éclat à ceux qui sont purs de toute faute, il les rend spirituels comme lui. De même qu'en effet, les corps lucides et transparents laissent échapper d'eux l'éclat de la lumière, quand le rayon du soleil tombe sur eux, de même les âmes qui possèdent en elles l'Esprit, qui sont éclairées par lui, deviennent elles-mêmes spirituelles et laissent écouler la grâce dans les autres. De là, la connaissance des choses futures, de là la pénétration des mystères,... de là la ressemblance avec Dieu, et ce qu'il y a de plus sublime et de plus désirable la déification (Θεὸν γενέσθαι) ».

La justification n'est pourtant pas l'œuvre exclusive de Dieu, à ce point que l'homme n'y ait aucune part et

1. De spir. s. IX, 23.

que d'une manière éloignée ou médiate, il ne puisse s'y préparer. Dès que l'homme peut user de sa liberté il ne doit pas se tenir purement passif dans cette œuvre de transformation. « Nous ne pouvons pas avoir part à la grâce divine, si nous n'avons chassé les mauvaises passions et habitudes, qui se sont emparées de notre âme.[1] » Basile compare ensuite l'économie du salut, établie par Dieu avec la manière de procéder d'un médecin. Celui-ci commence par éloigner au moyen de purgatifs les principes de maladie, puis il prescrit les autres médicaments efficaces. On ne verse pas les onguents aromatiques dans des vases malpropres ; on commence à nettoyer ces derniers pour que l'onguent ne se gâte point. Il est également nécessaire d'accompagner la réception de la grâce sanctifiante de la coopération et de l'effort moral de l'homme, afin de la conserver et d'en obtenir de Dieu l'augmentation.

2. La doctrine du mérite pour le ciel se relie d'un côté au dogme de la grâce sanctifiante, de l'autre à celui de la liberté. « Car où la nécessité et la fatalité commandent, le mérite n'a pas de place et en cela est le fondement d'un juste jugement[2] ».

3. Parmi les grâces actuelles il mentionne celle qui éclaire la raison et cette autre qui sert à l'affermissement de la volonté. Il parle de la première à la fin d'une lettre de condoléances adressée à la femme de Nectarius : « Je supplie donc le Seigneur de toucher votre cœur par sa puissance inexprimable et d'apporter la lumière à votre âme par de bonnes pensées, afin que vous trouviez en vous-même des motifs de consolation[3] ».

Il parle de l'autre grâce actuelle, quand il attribue à la grâce la préparation de notre volonté à l'accomplissement des bonnes œuvres[4], ou quand il dit[5], que Dieu invoqué

1. *Basil.* Hom. in Ps. 61, 4.
2. Sermo de virtute et vitio, 8.
3. *Basil.* Ep. 6, 2. — 4. De spir. s. VIII, 18.
5. Ep. 294.

ou non se tient aux côtés de celui qui tient son esprit dirigé vers le bien et le devoir.

La grâce est nécessaire à chaque œuvre bonne et nous est donnée par l'Esprit-Saint : « Aucune grâce n'arrive à une créature si ce n'est par l'Esprit-Saint ; personne ne peut prononcer une seule parole pour la défense de Notre-Seigneur, si ce n'est par l'Esprit-Saint, comme nous l'apprenons dans l'Evangile (Matth. 10, 19) de Jésus-Christ lui-même [1] ». Cette grâce actuelle, nécessaire pour l'accomplissement de toute œuvre bonne et méritoire est une grâce prévenante. Saint Basile compare le besoin que l'homme a de secours avec l'état de l'enfant qui ne sait pas nager et se fait tenir au-dessus de l'eau par un autre, afin de n'être pas englouti dans l'abîme [2]. Que celui donc qui s'est tiré du danger, qui a eu la victoire dans une tentation, ne se glorifie pas de sa force, qu'il reconnaisse plutôt la puissance de celui qui l'a protégé et fortifié. Le salut n'est pas en effet dans le pouvoir de l'homme, non plus que dans sa connaissance, mais dans la grâce de Dieu [3]. C'est donc une grâce particulière de Dieu, que celle de la persévérance finale. Nous pouvons l'obtenir par la prière [4].

B. — *Saint Grégoire de Nazianze*

1. Saint Grégoire de Nazianze se fait de la grâce sanctifiante une idée semblable à celle des autres Pères. Unie au baptême, elle n'efface pas seulement le péché, mais elle nous ouvre une vie nouvelle, nous élève de l'état de grande misère à la possession de nombreuses richesses [5]. Elle ne doit pas seulement laver le péché, mais encore réformer les mœurs et elle impose l'obligation au justifié de tendre toujours vers une plus grande sainteté ; elle ne nous dispense pas de l'effort moral, vu surtout qu'elle peut être facilement perdue, si l'âme revient aux plaisirs de la chair. « Je

1. De spir. s. XXIV, 55. Cf. XVI, 38; Ep. 38, 4.
2. Hom. in Ps. 29, 2. — 3. Hom. in Ps. 33. 2. — 4. Ep. 173.
5. *Greg. Naz.* Orat. 40, 31.

veux vous tenir en garde, dit Grégoire[1], contre le peu d'estime de la mesure de la grâce, de crainte que l'ennemi mauvais ne sème l'ivraie, quand vous dormez et que vous vous croyiez dans une trompeuse sécurité. Prenez garde de ne pas tomber victimes de l'envie du démon et de ne pas faire des chutes regrettables... Ne négligez jamais de perfectionner votre pureté et d'employer tout votre zèle et votre soin à garder l'effet du pardon, que vous avez obtenu de la miséricordieuse grâce de Dieu. Ce pardon venu de Dieu sera ainsi conservé par vous ».

La grâce de la justification est, d'une part, quelque chose d'amissible, parce qu'elle est une chose qui vient s'ajouter à la nature de l'homme; d'autre part, elle est susceptible d'être élevée ou perfectionnée.

Elle implique une union intime de vie avec Dieu et une participation à sa bonté et à sa perfection. Grégoire voit encore avec les autres Pères dans la grâce sanctifiante une union essentielle avec l'Esprit-Saint, « qui n'est pas avec nous et ne communique pas avec nous, comme autrefois, par sa seule opération, mais, pour ainsi dire, par son essence même[2] ».

Des œuvres attribuées à l'Esprit-Saint, et en particulier de la sanctification et du perfectionnement de l'homme, il tire une preuve en faveur de la divinité de la troisième personne de la Trinité, parce que la déification de l'homme ne peut être produite par une créature[3]. En même temps qu'il retrace les effets du baptême, il nous fait une description de la sanctification de l'âme : « Le baptême est la lumière et l'éclat des âmes, la transformation de la vie, l'acquisition d'une bonne conscience, un secours dans notre faiblesse, la

1. Orat. 40, 34 : Μόνον ἀεὶ φιλοπόνει τὴν κάθαρσιν, ἀναβάσεις ἐν τῇ καρδίᾳ τιθέμενος· καὶ ἧς ἔτυχες κατὰ δωρεὰν ἀφέσεως, ταύτην ἐπιμελείᾳ συντήρησον· ἵνα τὸ μὲν ἀφεθῆναί σοι παρὰ Θεοῦ, τὸ δὲ συντηρηθῆναι καὶ παρὰ σοῦ γένηται.

2. *Greg. Naz.* Orat. 41. 11 : Οὐκ ἔτι ἐνεργείᾳ παρόν, ὡς πρότερον, οὐσιωδῶς δέ, ... συγγινόμενόν τε καὶ συμπολιτευόμενον.

3. Orat. 34, 12 : Εἰ μὴ Θεὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, θεωθήτω πρῶτον, καὶ οὕτω θεούτω με τὸν ὁμότιμον.

modification de la chair, la résurrection de l'esprit, la participation au Logos, le renouvellement de la créature, la rémission des péchés, la communication de la lumière, l'évanouissement des ténèbres, le char qui nous porte vers Dieu, le voyage avec le Christ, l'illumination de la foi, le perfectionnement de l'esprit, la clef du royaume céleste, la réforme de la vie, l'affranchissement de la servitude, la délivrance des maux, le retour au bien [1] ».

Saint Grégoire enseigne en particulier que l'âme, sous l'action de la grâce sanctifiante, devient capable d'accomplir des œuvres proprement méritoires. Il exprime ce sentiment dans le même discours [2], d'où nous avons extrait le passage sur l'empressement qu'il fallait mettre à recevoir le baptême, pour que le baptisé gagne le temps de mériter plus de perles pour sa couronne céleste. « Qu'il y ait un certain laps de temps entre la grâce et la mort, afin que non seulement la dette soit éteinte, mais qu'à sa place quelque chose de bien soit inscrit dans le livre des comptes ; ainsi vous n'obtiendrez pas seulement la grâce, mais encore un salaire ».

2. Comme les autres Pères grecs, saint Grégoire a été accusé de semi-pélagianisme, parce qu'il attribue le commencement du bien à l'homme et non à la grâce divine. Il paraît se contredire en effet en faisant dépendre, comme nous l'avons vu dans la dernière citation, le mérite des bonnes œuvres pour le ciel d'abord de la grâce sanctifiante, et en admettant, en d'autres circonstances, un mérite, qui précéderait la grâce. Il compare par exemple, le baptême de son père avec celui de Corneille et pense que la grâce de la foi lui est venue comme une récompense méritée (μισθός), par ses bonnes œuvres [3]. Il n'est sans doute pas question ici d'un mérite pour le ciel. Un tel mérite, le mérite appelé « *de congruo* » qui donne droit à la grâce sanctifiante, saint Grégoire, pas plus que l'Eglise, ne l'attribue aux seules bonnes œuvres naturelles ; il est réservé aux œuvres de salut, qui sans

1. Orat. 40, 3. — 2. Ibid. c. 15. Cf. plus haut, § 58.
3. *Greg. Naz.* Orat. 18, 6 : Τούτων καὶ μισθὸν οἶμαι τὴν πίστιν ἠνέγκατο.

doute ne se réalisent pas sans le concours de la volonté humaine, mais dépendent avant tout de la grâce de Dieu. Sous ce rapport, la doctrine de saint Grégoire, comme celle des autres Pères grecs, contredit bien les nouvelles doctrines du xvi[e] siècle, mais non l'enseignement constant de l'Eglise. Il sous-entend la nécessité de la grâce pour les œuvres du salut, quand dans le même discours il dit expressément que la connaissance est utile au salut, car elle renferme progressivement en elle-même le salut, et Dieu la développe, s'il le faut, par des miracles et des visions[1]. En vérité, Grégoire néglige parfois de faire ressortir l'opération de la grâce actuelle, disposant l'âme à la réception de la grâce sanctifiante. Il semble ainsi favoriser l'opinion, qui prétend que cette dernière grâce procède, pour ainsi dire, de l'activité humaine. « Il dépend de votre volonté, dit-il en parlant de la grâce du baptême, d'acheter cette grâce ; le prix d'achat que Dieu requiert, c'est le désir ou la recherche de la grâce. Dieu soupire après nos soupirs ; il donne à boire à ceux qui veulent boire ; il comble de ses bienfaits ceux qui les lui demandent ; il est toujours prêt à répandre généreusement ses cadeaux et il éprouve plus de joie à donner, que d'autres à recevoir[2] ».

De telles citations ne sont pas la preuve décisive d'une doctrine. Il faut voir si ailleurs saint Grégoire n'attache pas plus d'importance à la grâce actuelle. Saint Augustin[3] cite le passage suivant de saint Grégoire (41[e] sermon) : « Professez la trinité d'une seule divinité ou, si vous préférez, d'une seule nature et nous supplierons l'Esprit-Saint de vous communiquer le titre de Dieu. Il vous le

1. Cf. Orat. 18, 12 : Τῷ δὲ συνείργει μὲν πρὸς σωτηρίαν, καὶ ὁ λογισμὸς κατὰ μικρὸν τὴν θεραπείαν παραδεχόμενος, συνείργει δὲ καὶ ὀνειράτων ὄψις, οἷς εὐεργετεῖ πολλάκις Θεὸς ψυχὴν ἀξίαν τοῦ σώζεσθαι.

2. Orat. 40, 27.

3. De dono pers. 49. Augustin n'a pas cité textuellement les paroles de Grégoire, parce qu'il dut se servir d'une traduction latine inexacte, mais le vrai texte de Grégoire est aussi probant que la citation faite par Augustin.

communiquera, j'en suis sûr, car s'il vous a donné la première grâce, il vous donnera aussi la seconde [1] ». Au début de son 21e sermon, dans lequel il loue saint Athanase, il fait découler les vertus de ce saint de la grâce divine, et les compare, elles et leurs fruits, au soleil et à ses influences sur la terre. « Le soleil éclaire le monde visible, Dieu le monde invisible ; le soleil rend l'œil sensible ensoleillé, Dieu rend les natures spirituelles divinisées [2] ; le soleil donne à ce qui voit la faculté de voir et à ce qui est vu, la faculté d'être vu, tout en restant lui-même la plus belle des choses visibles ; de même Dieu donne à ceux qui connaissent la faculté de connaître et à ce qui est connu la capacité d'être connu, tout en étant lui-même l'objet le plus haut de la connaissance, vers lequel tendent tous les efforts et au-dessus duquel rien ne s'élève. » Ailleurs, saint Grégoire nous montre Dieu comme le principe et la fin de tout bien [3].

3. Nous ne trouvons pas traitée spécialement, la doctrine de la prédestination chez les Pères grecs. Mais elle ressort de leurs propositions sur la grâce, sur l'action de Dieu dans l'œuvre de notre salut, sur la prescience divine ou sur la destinée, à laquelle toutes les choses du temps sont d'avance soumises. Dans un passage du 37e discours, saint Grégoire revient sur ce mystère. Il y combat les opinions des Gnostiques et des Manichéens, qui fondaient sur la nature même de l'homme les différences entre le bien et le mal. Saint Grégoire déclare au contraire, que nous possédons tous, par nature, le pouvoir de devenir bons. Cette capacité, ce pouvoir naturel, n'aboutit pas seul à sa fin ; la raison doit le mettre en activité et le diriger vers son objet précis, tout comme la pierre ne produit le feu, que si elle est frappée par l'acier. « Il faut justement entendre de la sorte, le texte de saint Paul aux Romains (9, 16) : ce n'est

1. C. 8. Cf. Orat. 45, 11.

2. Orat. 21, 1 : *Καὶ ὁ μὲν τὰς σωματικὰς ὄψεις ἡλιοειδεῖς, ὁ δὲ τὰς νοερὰς φύσεις θεοειδεῖς ἀπεργάζεται.*

3. *Greg. Naz.* Orat. 6, 12 : Π*αρ' οὗ (Θεοῦ) καλὸν ἅπαν καὶ ἄρχεται καὶ εἰς τέλος ἔρχεται.*

pas l'affaire de l'homme qui veut et qui court, mais du Dieu qui a miséricorde. S'il en est donc qui soient si fiers de leurs actions bonnes, qu'ils s'en attribuent tout le mérite et n'en témoignent aucune reconnaissance au Créateur, à l'auteur premier de toute sagesse, au dispensateur du bien, qu'ils apprennent par là, que le bon vouloir lui-même a besoin d'un secours. Il y a plus, le choix même de ce qui est conforme au devoir est quelque chose de divin, c'est un cadeau émanant de la libéralité de Dieu pour les hommes. Notre salut doit être aussi bien l'œuvre de Dieu que la nôtre. Voilà pourquoi l'Apôtre a dit : « Ce n'est pas l'affaire de celui qui veut, c'est-à-dire de celui qui veut seulement, non plus que de celui qui court seulement, c'est en même temps l'affaire du Dieu de miséricorde. Mais puisque le pouvoir même vient de Dieu, on attribue à bon droit le tout à Dieu. Vous avez beau courir et lutter, vous avez besoin de celui qui donne la couronne de la victoire ». Le décret de prédestination divine, présidera donc à la distribution de ces grâces, puisque c'est d'elles que dépend en tout ou en partie même, le désir du bien. Mais Grégoire n'entend pas admettre par là, la prédestination et la réprobation absolues au sens de Calvin, il n'entend pas dire que le travail de l'homme, le jeûne, les veilles, les mortifications de toutes sortes, sont superflues. Ce sont ses propres termes. Après cette énumération, quand après s'être élevé contre la soi-disant inutilité de ces actes, il proteste formellement contre la distribution des destinées attribuées à un hasard aveugle. Quand le Sauveur dit (Matth. 20, 23 — Marc. 10, 40) : « Il n'est pas en mon pouvoir de vous faire asseoir à ma droite et à ma gauche ; ce privilège sera donné à ceux à qui il est réservé », il faut suppléer ces mots, à ceux qui en seront dignes, c'est-à-dire à ceux à qui le Père, d'une part, l'aura donné et qui, de l'autre, l'auront mérité par leurs œuvres [1].

C. La doctrine de *saint Grégoire de Nysse* sur la grâce

1. **Orat.** 37, 15 : *Οἷ τὸ εἶναι τοιοῦτοι οὐ μόνον παρὰ τοῦ πατρὸς εἰλήφασιν, ἀλλὰ καὶ ἑαυτοῖς δεδώκασιν.*

doit s'accorder avec sa doctrine sur le péché et la rédemption, que nous avons déjà exposée, et aussi avec son opinion sur la destinée finale de l'homme. Il ne faut pas attendre de lui une étude exacte des erreurs pélagiennes. Il y a cependant un témoignage en faveur de la généralité de la tradition de l'Eglise dans sa doctrine sur le caractère surnaturel de la prédestination et de l'Etat de grâce, ainsi que sur la nécessité de la grâce antécédente.

1. Son rôle de défenseur de la foi contre le manichéisme amena Grégoire à préciser la nature de la liberté morale, à attribuer à celle-ci la responsabilité du péché et une part dans l'acquisition de la vertu et de la félicité céleste. Il en arrive ainsi à expliquer le passage du chapitre deuxième de la Genèse, où il est question de la création de l'homme à l'image et à la ressemblance (*εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις*) de Dieu, comme il suit : l'image de Dieu dans l'homme c'est la similitude, accordée dans la création même, d'après laquelle l'homme possède comme Dieu la raison, la liberté, le souverain domaine sur toute la terre; la ressemblance avec Dieu est celle qui est acquise par l'effort moral, lequel conduit à la vertu [1]. Il ajoute aussitôt après que cette ressemblance avec Dieu et ce perfectionnement moral ne peuvent pas être réalisés par les seules forces humaines, mais sont subordonnés principalement à la grâce de Dieu. Cette grâce doit nous appartenir en propre par l'Evangile et notre caractère de chrétien, puisque dans le baptême et par le baptême nous attirons le Christ à nous et recevons l'empreinte de son image [2]. Nous avons déjà vu plus haut, comment, d'après la doctrine de saint Grégoire, la ressemblance avec Dieu, don de la grâce divine, a été perdue par le péché

1. *Greg. Nyss.* Orat. 1. in verba : Faciamus hominem etc. (ed. *Migne* XLIV, 273) : Τὸ *μὲν τῇ κτίσει ἔχομεν· τὸ δὲ (ὁμοίωσιν) ἐκ προαιρέσεως καθορθοῦμεν.* Ἐν *τῇ πρώτῃ κατασκευῇ συνυπάρχει ἡμῖν τὸ κατ' εἰκόνα γεγενῆσθαι θεοῦ· ἐκ προαιρέσεως ἡμῖν κατορθοῦται τὸ καθ' ὁμοίωσιν εἶναι θεοῦ.*

2. Ibid. : Πῶς *οὖν γινόμεθα καθ' ὁμοίωσιν;* Διὰ *τῶν* Εὐαγγελίων. Τί *ἐστι χριστιανισμός;* Θεοῦ *ὁμοίωσις κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἀνθρώπου φύσει.* Εἰ *κατεδέξω τὸ εἶναι χριστιανός, ἐπείχθητι γενέσθαι ὅμοιος θεῷ, ἔνδυσαι* Χριστόν. Πῶς *δὲ ἐνδύσῃ ὁ τὸ βάπτισμα μὴ λαβών; ὁ τὸ ἔνδυμα τῆς ἀφθαρσίας μὴ δεξάμενος.*

et doit être rendue à l'homme par le baptême, s'il veut assurer sa destinée sur la terre et prendre les moyens de se sauver[1]. La grâce de la ressemblance avec Dieu, telle qu'elle nous est donnée par le baptême comme une condition indispensable de la félicité future, est un cadeau divin[2], qui nous a été obtenu par les mérites de Jésus-Christ et découle ainsi de la tête sur tous les membres, dans le but d'ennoblir la nature de l'homme et le ramener peu à peu à l'état primitif[3].

Cette ressemblance consiste donc surtout en une participation spéciale à la bonté, à la justice, à la sainteté, même à l'essence de Dieu. Elle n'appartient cependant pas à l'intégrité de notre nature, bien plus elle reste accidentelle et dépend d'abord d'une prédilection particulière de Dieu, manifestée par le bienfait du baptême ; elle dépend ensuite, chez tous ceux qui ont l'âge de discrétion, de leur coopération et de leur préparation libre. Ce n'est pas seulement à son origine qu'elle relève de la liberté[4], mais encore chaque jour jusqu'à la fin de cette vie, car tout péché mortel nous la fait perdre.

2. De même que notre union avec Dieu ne se réalise que si nous y sommes disposés et si nous l'avons voulue grâce à notre liberté, de même ce n'est qu'à nous que nous pouvons en attribuer la perte ou l'absence. Dieu n'endurcit pas le cœur de Pharaon dans ce sens qu'il le porta au mal par une influence positive ou qu'il l'y nécessita ; loin de là ; il se contenta de l'abandonner, comme la lumière du soleil n'atteint plus celui qui s'est plongé dans une caverne profonde[5]. Dieu l'endurcit, parce qu'il ne voulut pas lui-même entendre les paroles qui auraient touché son cœur.

1. Voir plus haut § 58. — 2. Cat. magna c. 36.

3. Voir le passage cité plus haut § 58 de l'Orat. in illud : Tunc ipse filius, etc.

4. *Greg. Nyss.* De vita Moysis (ed. *Migne* XLIV, 344) : Ἐπίσης γὰρ πᾶσι τοῦ λόγου τὸ κακὸν ἢ τὸ καλὸν προδεικνύντος, ὁ μὲν εὐπειθῶς πρὸς τὸ δεικνύμενον ἔχων ἐν φωτὶ τὴν διάνοιαν ἔχει· τῷ δὲ ἀντιτύπως διακειμένῳ καὶ μὴ καταδεχομένῳ πρὸς τὴν ἀκτῖνα τῆς ἀληθείας τὴν ψυχὴν διαβλέψαι, παραμένει τῆς ἀγνοίας ὁ ζόφος.

5. Ibid. p. 348.

3. Pour atteindre sa fin et entrer dans la parenté de Dieu, l'homme n'a pas seulement besoin de l'infusion du principe de la grâce et de la vie, mais encore de l'assistance continue de Dieu, de la grâce actuelle, qui lui fera accomplir le bien. Saint Grégoire le prouve en partie au moins par la domination de la concupiscence depuis la chute. « C'est pourquoi, dit-il[1], quand le désir du mal s'éveille dans nos âmes, nous n'avons pas besoin d'un aide, le péché s'accomplit assez de lui-même ; mais quand nous nous sentons inclinés au bien, nous avons besoin de Dieu, qui doit aider notre volonté à réaliser ce bien ». La véritable vertu chrétienne, comme au reste toute œuvre méritoire pour le ciel, est un produit de la grâce et de la liberté. « La justice des œuvres et la grâce de l'Esprit-Saint, en rentrant ensemble dans l'âme, la remplissent de la vie bienheureuse ; si elles sont séparées, elles n'apportent aucun avantage à l'âme. La grâce de Dieu ne peut réussir à entrer dans l'âme qui fuit le salut ; la force de la vertu ne saurait élever au véritable idéal de la vie les âmes qui manquent de la grâce[2] ».

4. A l'époque de saint Grégoire de Nysse, il ne s'était encore produit aucune théorie hérétique sur les rapports intimes de la grâce actuelle et la production des bonnes œuvres. Suivant que l'on se propose d'exposer telle ou telle thèse, il y a à déterminer ce qu'il faut atteindre par cette opération de la grâce ou par cette activité de la liberté. Si on voulait parler de la justification, il était question d'un acte libre antécédent, c'est-à-dire de la préparation à un état de grâce élevé ; si on s'occupait d'une bonne œuvre en particulier, surtout une œuvre faite au commencement de la conversion, on ne négligeait pas de mentionner la grâce antécédente. Saint Grégoire ne passe pas, lui non plus, celle-ci sous silence. Il dit expressément que nous ne pouvons même pas prier de nous-mêmes, que c'est à Dieu de nous accor-

1. De orat. dominica, or. 4 (ed. *Migne* XLIV, 1165). L. Wörter, *Die christl. Lehre über das Verhaltniss von Gnade und Freiheit*, p. 334. Cf. Orat. III (p. 1156).

2. De instituto christ. (*Migne* XLVI, 289).

der de savoir comment nous devons prier[1]. Il dit de Moïse dans sa *Vita Moysis*, qu'il a aussi étendu les bras vers le ciel pour ceux qui erraient dans les ténèbres[2].

§ 62

Doctrine de saint Jean Chrysostome sur la grâce

Le point de vue que saint Chrysostome avait pris contre les Gnostiques, ainsi que nous l'avons déjà signalé, se fait sentir aussi dans ses théories sur la grâce.

1. Tout a été créé bon par Dieu. La nature humaine n'a donc pas été exclue de cette loi générale ; aussi bien possédait-elle originairement une bonté inhérente à sa nature et dans le Paradis terrestre l'ornement surnaturel de la grâce. Mais il ne faut pas confondre la bonté donnée par Dieu à l'homme avec la bonté morale. Cette dernière n'est pas incluse dans la nature, elle doit être acquise par l'effort laborieux de l'homme. Saint Chrysostome reconnaît si bien l'œuvre de la liberté de l'homme dans l'acquisition du bien moral, qu'il semble lui attribuer l'initiative et à la grâce la consommation. « Efforçons-nous, dit-il[3], hâtons-nous de commencer d'entrer dans la voie de la vertu afin qu'alors soutenus par l'assistance d'en-haut nous puissions atteindre le but. Car nous ne pouvons rien faire de bon sans la grâce d'en-haut ». Il dit quelquefois en propres termes[4] que nous devrions par notre volonté effectuer le commencement du bien.

1. *Greg. Nyss.* De instit. christ. (*Migne* XLVI, 304) : Δώσει δὲ καὶ αὐτὸς ὁ κύριος τοῖς αἰτοῦσιν ὅπως εὔχεσθαι δεῖ, κατὰ τὸ εἰρημένον, ὁ διδοὺς εὐχὴν τῷ εὐχομένῳ.
2. Ibid. (ed. *Migne* XLIV, 349).
3. *Jo. Chrysost.* In Gen. hom. 25, 7 (*Migne* LIII, 228) : Σπεύδωμεν καὶ ἐπειγώμεθα τῆς ἀρχῆς ἐπιλαβέσθαι, καὶ τῆς ὁδοῦ τῆς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἅψασθαι, ἵνα τῆς ἄνωθεν συμμαχίας ἀπολαύοντες καὶ πρὸς τὸ τέλος φθάσαι δυνηθῶμεν· οὐδὲ γὰρ οἷόν τέ τι χρηστὸν ἡμᾶς ποτε κατορθῶσαι μὴ τῆς ἄνωθεν ῥοπῆς ἀπολαύσαντας.
4. In Joan. hom. 18, 3 (*Migne* LIX, 117) : Τί ζητεῖτε ; ἐντεῦθεν παιδευόμεθα, ὅτι οὐ φθάνει τὰς βουλήσεις ἡμῶν ὁ θεὸς ταῖς δωρεαῖς· ἀλλ᾽ ὅταν ἡμεῖς ἀρξώμεθα, ὅταν τὸ θέλειν παράσχωμεν, τότε καὶ αὐτὸς πολλὰς δίδωσιν ἡμῖν τῆς σωτηρίας τὰς ἀφορμάς. Cf. In Phil. hom. I, 3 (*Migne* LXII, 185 sq.).

Pour justifier saint Chrysostome d'une interprétation semipélagienne, Noel Alexandre[1] rapporte l'explication que notre saint donne de l'épître aux Romains (11, 20)[2]. Les paroles du prophète Isaïe y sont citées (65,1. 2). « Je me laisserai trouver par ceux qui ne me cherchaient pas, et je me suis révélé à ceux qui ne s'informaient pas de moi[3] ». Saint Chrysostome conclut de là, que les païens à qui Dieu s'est révélé et par lesquels il s'est laissé trouver, ne le devaient pas seulement à la grâce mais aussi à leur propre coopération. « Recevoir ce qu'ils avaient trouvé, reconnaître ce qui s'était révélé à eux, voilà bien leur œuvre personnelle ».

Quand il explique les paroles de l'apôtre (Phil. 2, 13) : « Dieu opère en nous le vouloir et le parfaire », il concède sans doute que Dieu nous donne l'inclination de la volonté et de l'action; mais il ajoute[4] : « Toutes les fois en effet que nous le voulons, Dieu étend et augmente notre volonté ».

2. Saint Chrysostome était néanmoins éloigné des erreurs pélagiennes et semipélagiennes. Il concevait bien que le dogme de l'Incarnation du Fils de Dieu reste debout ou tombe avec celui de la nécessité de la grâce. Si de nous-mêmes en effet nous pouvions arriver à la justice, la raison principale du mystère de la grâce ou de la piété et de la charité divines s'évanouit aussitôt[5]. La justice légale des pharisiens triompherait de nouveau. Voilà pourquoi Chrysostome attribue à la grâce la plus grande part de coopération dans le bien et prétend que l'homme a toujours besoin de la grâce et ne peut rien par lui-même[6]. Il commente ainsi

1. Tom. IV, c. 6, p. 175-178.

2. In ep. ad Rom. hom. 18, 2. 3 (*Migne* LX, 575 sq.).

3. In Phil. hom. 8, 1 (*Migne* LXII, 240). Cf. In Gen. hom. 42, 1 (*Migne* LIV, 385).

4. In ep. ad. Eph. hom. 1, 2 (*Migne* LXII, 12) il fait sur les paroles de l'Apôtre (loc. cit. 1, 4. 5) : Ἐν ἀγάπῃ προορίσας ἡμᾶς les remarques suivantes : *Οὐ γὰρ ἀπὸ πόνων, οὐδὲ κατορθωμάτων τοῦτο γίνεται, ἀλλ' ἀπὸ ἀγάπης, οὔτε ἀπὸ ἀγάπης μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῆς ἡμετέρας ἀρετῆς· εἰ γὰρ δὴ ἀπὸ ἀγάπης μόνης, ἐχρῆν ἅπαντας σωθῆναι· εἰ δὲ ἀπὸ τῆς ἡμετέρας ἀρετῆς πάλιν μόνης, περιττὴ ἡ παρουσία αὐτοῦ, καὶ πάντα τὰ οἰκονομηθέντα· ... οὐδένα γὰρ ἂν ἔσωσεν ἡ ἀρετὴ τῆς ἀγάπης μὴ οὔσης.*

5. In Hebr. hom. 12, 2. 3.

6. In ep. ad. Rom. hom. 14, 7 (*Migne* LX, 533).

saint Paul (1 Cor. 4, 7) : « Tu es digne de louanges et tu as vraiment la grâce, le jugement que les hommes portent sur toi n'est pas erroné, cependant tu ne dois rien penser de grand de toi. Tu n'as rien par toi-même, tout ce que tu as, tu l'as reçu de Dieu[1] ». Chrysostome contredit ainsi le Pélagianisme ; il établit que la grâce est un *donum gratuitum* sur lequel nous n'avons pas de droit à faire valoir, et il nie tout mérite de notre bonne action, qui serait antécédent à la grâce. « Ce que Dieu nous donne, il ne nous le donne pas pour s'acquitter d'une dette, mais par pure grâce ; ce que nous faisons, nous ne le faisons pas par libéralité, mais au contraire pour payer une dette[2] ».

On a donné plusieurs excuses justificatives des propositions de saint Chrysostome qui confinent au semipélagianisme[3]. Il a dû, dit-on, toujours défendre la liberté : c'était son rôle d'adversaire du gnosticisme et, dans ses prédications, il devait tenir compte de l'ardeur de ses fidèles pour l'accomplissement de la vertu et du bien. Il a dû placer dans la conduite libre de l'homme la raison fondamentale pour laquelle les uns sont bons et les autres sont mauvais. C'est pour ces motifs mêmes qu'il n'a pas pu apporter toute la précision et tout le développement dans l'exposition de ses idées religieuse qui, du reste, peuvent se résumer ainsi : Nous sommes redevables à Dieu de tout bien, même du bien moral.

Il faut en outre remarquer, qu'avant les discussions semipélagiennes, il ne paraissait pas aussi nécessaire d'affirmer l'existence de la grâce antécédente. Grâce et liberté opèrent en effet l'une dans l'autre d'une manière vivante ou organique. Pour recevoir la grâce et la faire

1. In ep. I. ad Cor. hom. 12, 1 (*Migne* LXI, 97).

2. In ep. ad Rom. hom. 13, 1. Cf. hom. 18, 6 (*Migne* LX, 581) : Καίτοιγε αὐτὸς πάντα ὅσα ἐποίησεν, οὐκ ὀφειλὴν ἀποδιδοὺς ἐποίησεν, ἀλλὰ χάριν ἐπιδεικνύμενος· σὺ δὲ μετὰ τοσαύτας εὐεργεσίας καὶ ὀφειλέτης κατέστης· ἀλλ' ὅμως καὶ τούτων οὕτως ἐχόντων, ὡς χάριν λαμβάνων, οὐχ ὡς ὀφειλὴν ἀπαιτῶν, οὕτω σε στεφανοῖ· καὶ ταῦτα, τὰ αὐτοῦ μέλλων λαμβάνειν.

3. Worter, loc. cit. pages 371 et suiv.

fructifier, il faut généralement dans l'âme humaine comme un terrain bien disposé. On appela plus tard cette nécessité d'un terrain destiné à la grâce actuelle une disposition purement négative, parce qu'elle ne peut mériter en aucune façon la grâce surnaturelle du salut ; dans la réalisation de l'œuvre du salut, la grâce et la coopération de l'homme se pénètrent toujours l'une l'autre. Tandis qu'aucune hérésie n'avait encore nié la nécessité de l'initiative de la grâce divine pour réaliser une œuvre surnaturellement bonne, il n'était pas indispensable de formuler la doctrine avec une précision aussi rigoureuse. On pouvait parler de la volonté antécédente de l'homme, on n'avait qu'à se demander en effet quel point du développement de l'œuvre du salut on avait eu en vue s'il s'agissait de la communication de la grâce sanctifiante ou de la grâce adjuvante, ou de la grâce d'achèvement. Cette dernière est toujours précédée de l'acte de connaissance et de volonté qui la prépare et la reçoit. Même pour la grâce actuelle, on pouvait admettre une disposition négative chez celui, par exemple, qui prend conscience de lui-même ; il est en effet dans l'ordre que la volonté précède en quelque façon la grâce et lui corresponde. Ce n'est point là contredire la doctrine de l'Eglise. Il convient de remarquer, en effet, que celle-ci n'attribue à la grâce que le plus rudimentaire commencement du bon vouloir, au sens surnaturel du mot.

3. La prédestination et la réprobation ont été comprises par saint Chrysostome, conformément à la doctrine de la grâce expliquée jusqu'ici, sans qu'il fût porté la moindre atteinte à la liberté morale de l'homme. Voilà pourquoi il admet avec la sainte Ecriture l'existence pour tous d'une grâce suffisante. Si quelques-uns n'arrivent pas au ciel et se perdent, ce n'est pas qu'ils n'aient été appelés, mais ils n'ont pas répondu à l'appel de Dieu[1]. Il explique alors l'exemple du potier (Rom. 9, 17) qui, de la même substance, fabrique des vases différents. L'usage donne à l'un une des-

1. *Chrysost.* In ep. ad Rom. hom. 15, 1 ; 18, 5 (*Migne* LX, 541, 579).

tination honorable, une destination inférieure à l'autre ; de même l'homme devient, par l'image de sa volonté libre, un vase d'honneur ou un vase d'ignominie. L'endurcissement du cœur, dont parle l'apôtre dans le même chapitre, n'est pas un effet de la privation de la grâce — Dieu l'offre à tous dans une mesure suffisante — c'est une conséquence du mépris que l'homme fait de la grâce. Avant de retirer ses grâces au pécheur endurci, avant de l'abandonner à lui-même, Dieu a essayé de toutes façons de le ramener, de lui montrer les voies de la longanimité et de la miséricorde [1].

Dieu a cependant fixé le sort de chacun de toute éternité ; c'est qu'il connaît et dispose de toute éternité tout ce qui doit arriver dans le temps : la distribution de ses grâces et leur retrait dans le cas d'un mépris prévu de la part de l'homme. C'est ainsi que la prédestination et la réprobation apparaissent dépendantes de la prescience divine, puisque Dieu connaît à l'avance le déploiement de l'activité libre de l'homme, et dès lors décide la dispensation ou le refus de ses grâces. Saint Chrysostome explique cette différence dans le commentaire de l'épître de saint Paul aux Romains 9, 11. Il ne fait pas un exposé de la doctrine de la prédestination contre les Pélagiens, car il n'aurait pas considéré la liberté humaine comme donnant seule la mesure de la prédestination. Si, d'une part, la conduite libre de l'homme ne mérite pas la grâce de Dieu au sens strict du mot, si, de l'autre, c'est la grâce qui a la part essentielle dans la production du mérite, il faut conclure que la prescience des actes libres de l'homme ne peut pas servir de fondement à la prédestination. C'est le Pélagianisme qui fournit l'occasion d'exposer avec une précision irréprochable la doctrine de la prédestination.

1. Ibid. hom. 16, 8 (*Migne* LX, 560).

§ 63

Doctrine des Pères latins antérieurs à saint Augustin sur le péché originel, la grâce et la prédestination. — Saint Hilaire

Parmi les Pères latins qui se succédèrent depuis le Concile de Nicée jusqu'au temps de saint Augustin, trois surtout se signalèrent non seulement comme des témoins authentiques de la tradition, mais encore comme de grands théologiens, et méritèrent le titre glorieux de docteurs de l'Eglise. Ce sont saint Hilaire, saint Ambroise et saint Jérôme. Celui-ci fut même le contemporain de saint Augustin ; les deux premiers forment, pour la doctrine théologique du péché originel, la transition entre les Pères grecs et saint Augustin ; ils ont, en outre, étendu la terminologie latine et donné un plus grand développement à l'œuvre de Tertullien et de saint Cyprien. Ils ne conservèrent cependant de Tertullien que ce qui est d'accord avec la doctrine de l'Eglise. Si ces témoins anténicéens de la tradition de l'Eglise latine s'exprimèrent sur le péché originel plus clairement que les autres Pères grecs, c'est qu'ils attribuèrent la transmission du péché à la génération charnelle et qu'ils impliquèrent la concupiscence désordonnée dans l'idée du péché originel. Les Pères grecs d'Orient, adversaires du gnosticisme, devaient veiller sur leurs expressions et étaient surtout poussés à affirmer la liberté de l'homme et le caractère négatif du mal. Cette différence d'exposition n'accuse pas une différence de foi ni d'interprétation de la doctrine révélée. Le dogme présente toujours des aspects divers. L'un voit et explique plutôt celui-ci, l'autre celui-là. De plus, le traducianisme et son opinion sur la matérialité de l'âme eurent une grande influence sur Tertullien et sur sa manière d'envisager la transmission héréditaire de l'inclination au péché. Il admet, en effet, une sorte d'infection, de corrup-

tion de la partie inférieure et sensible de l'âme de « l'*irrationale* » ; cette corruption était transmise par la génération, de sorte que par cet « *irrationale* » tout homme devenait étranger à Dieu, parent et sujet du démon[1]. Il appelle à plusieurs reprises cette transmission héréditaire du péché ; il la considère comme grandie en même temps que la nature de l'homme[2]. Il défend sans doute, contre les Gnostiques, la liberté humaine et démontre que la grâce actuelle, aussi bien que le péché d'Adam, ne peuvent s'entendre sans elle. Mais l'explication qu'il donne toujours de la concupiscence désordonnée est étroite et exagérée : ce n'était pas une conséquence véritable de la faute d'Adam ; elle n'était pas non plus conforme au caractère négatif du mal et du péché.

Saint Hilaire n'est pas traducianiste, c'est un créatianiste résolu. Il a garde cependant de porter atteinte à la vraie nature du péché originel, dont il attribue la transmission à la génération charnelle.

1. Il admet très clairement une malédiction causée par la faute d'Adam et l'obligation de la dette du péché, lorsqu'il dit en commentant la parabole de la brebis perdue[3] : « Il faut entendre l'homme sous l'image de cette seule brebis, et par cet homme seul on doit comprendre la totalité des hommes. Dans le péché d'un seul homme, Adam, toute la race s'est perdue. Les quatre-vingt-dix-neuf qui ne se sont pas perdus symbolisent la multitude des anges ». L'universalité des hommes était comprise, en effet, dans Adam, leur premier père ; voilà pourquoi la divine sagesse (Proverb. 8, 30) se réjouit avec le Père en contemplant l'accomplissement de la création et surtout l'homme, « car le principe de toute

1. *Tert.* De anima, 16. Voir notre *Histoire des Dogmes*, I (2e édit. all.), page 343 et suiv.

2. De anima 43 ; De test. animae 3.

3. *Hilar.* In Matth. 18, 5 (ed. *Maur.* p. 699) : Ovis una homo intelligendus est ; et sub homine uno universitas sentienda est. Sed in unius Adae errore omne hominum genus aberravit : ergo nonaginta novem non errantes multitudo angelorum caelestium opinanda est.

la race était créé par le fait de la création d'Adam seul[1] ». La dette qu'Adam contracta par son péché était donc une dette commune à tous et Dieu pourrait bien nous l'imputer parce que nous ne formons tous avec Adam, notre premier père, qu'une unité générique. C'est ainsi que la sentence de condamnation qui atteignit Adam aussitôt après son péché devait être commune à tous : la faute et la punition encourues par un seul rejaillissant sur tous[2].

2. Si la faute et la dette d'Adam purent être imputées à tous parce que toute la race était représentée en lui, il a fallu bien que cette imputation ne restât pas seulement extérieure. Le péché est passé véritablement dans tous les hommes, il y est passé par le canal même qui fonde notre relation avec Adam et constitue l'unité de notre race : la génération corporelle. C'est un moyen d'autant plus naturel qu'à l'occasion de la génération corporelle se déploient toutes les inclinations, dans l'indomptable impétuosité desquelles se montrent très manifestement les suites du péché originel. « Dans l'homme, dit-il[3], nous trouvons trois choses : le corps, l'âme et la volonté. De même que l'âme a été donnée au corps, de même la puissance d'agir librement a été donnée au corps et à l'âme ; c'est pourquoi une loi a été donnée à la volonté. Mais ceci n'a lieu que dans les êtres formés dès l'origine par Dieu : Adam et Eve, qui ont reçu l'être par création et non par transmission. Par suite du péché et de l'infidélité de notre premier père, les générations suivantes reçurent le péché pour père du corps, l'infidélité pour mère de l'âme : voilà notre première origine par

1. De trin. IV, 21.

2. In Ps. 59, 4 (ed. *Maur.* p. 134) : Ex uno in omnes sententia mortis et vitae labor exiit. Cf. in Ps. 136, 5, 7 (p. 491).

3. Comm. in Matth. c. 10, § 23 (p. 659) : Nam ut corpori anima data est, ita et potestas utrique utendi se ut vellet indulta est ; atque ob id lex est proposita voluntati. Sed hoc in illis deprehenditur, qui primi a Deo figurati sunt, in quibus coeptae originis ortus effectus est, non traductus aliunde. Sed ex peccato atque infidelitate primi parentis, sequentibus generationibus coepit esse corporis nostri pater peccatum, mater animae infidelitas ; ab his enim ortum per transgressionem primi parentis accepimus.

suite de la trangression de notre premier père. » Le péché accompagne donc notre naissance et notre origine « parce que nous naissons sous le principe et la loi du péché[1] ». Saint Hilaire revient souvent là-dessus ; il n'y a eu qu'un homme dans toute la race qui ait été sans péché, parce qu'il n'est entré dans l'humanité ni par la voie de la chair ni sous la loi du péché, mais est né de la Vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit[2]. Saint Hilaire, comme les autres Pères, néglige de signaler en propres termes l'exception dont a été favorisée Marie dans son Immaculée Conception, qui est une préservation de tout péché. Ce point de doctrine ne s'est précisé que peu à peu et ne s'est affirmé avec éclat dans la conscience de l'Eglise qu'à la suite des discussions pélagiennes.

3. Le motif pour lequel personne n'est sans péché, saint Hilaire le trouve dans la dette d'Adam héritée d'une part et de l'autre dans la concupiscence désordonnée, suite du péché, attachée à chacun de nous. Le siège de celle-ci ne pouvait être pour saint Hilaire, comme pour le traducianiste Tertullien une corruption des facultés inférieures de l'âme transmise par la génération : l'âme est sortie chaque fois et immédiatement des mains mêmes de Dieu. Il cherchait plutôt cette corruption dans l'union de l'âme avec la chair. Voilà pourquoi la concupiscence désordonnée de la chair était pour lui le principe déterminant ou la matière des péchés. « On est tenté de toutes parts, puisque par la nature du corps, la matière des vices habite en nous, et le

1. In Ps. 118, litt. 22, § 6 (p. 366) : Vivere se in hac vita non reputat, quippe qui dixerit : Ecce in iniquitatibus conceptus sum et in deliciis peperit me mater mea. Scit sub peccati origine et sub peccati lege se esse natum ; meditationem autem legis ob id elegit ut vivat.

2. Ibid. litt. 5, § 16 (p. 277) : Propheta in corpore positus loquitur, et neminem viventium scit sine peccato esse posse. Unum meminit esse, qui peccatum non fecit, neque dolus inventus est in ore ejus. Augustin cite un autre passage d'un livre qui est perdu (C. Jul. I, 3, 9) : Ergo cum missus est (Christus) in similitudine carnis peccati, non sicut carnem habuit, ita habuit et peccatum. Sed quia ex peccato omnis caro est, a peccato scilicet Adam parente deducta ; in similitudine peccati carnis est missus, exsistente in eo non peccato, sed peccati carnis similitudine.

démon s'efforce de l'attiser par l'ardeur de notre double penchant (*cupiditas*, *ira*)[1] ».

4. Cette concupiscence ne fut cependant pas considérée par saint Hilaire comme une puissance nécessitant au péché. Au contraire, l'homme tombé garde toujours la liberté morale, le pouvoir de résister aux inclinations mauvaises et de faire le bien avec le secours de la grâce. Il dit du psalmiste[2] : « La nature et l'origine de sa chair le retenaient ; mais sa volonté et sa religion détournèrent son cœur du péché de son origine, dans lequel il voulait rester (*cor ejus ex eo in quo manebat originis vitio*), pour l'incliner aux œuvres de justice ». Il nie très expressément la nécessité qui porterait l'homme tombé au péché, c'est-à-dire au péché actuel, quand il parle de la liberté du Seigneur contre toute concupiscence de la chair et même de toute nécessité d'une souffrance naturelle et quand il compare cette liberté avec celle de notre état depuis le péché originel[3].

1. *Hilar.* In Ps. 118, litt. 11, 5 (p. 307) : Tentatur enim undique, cum ei per naturam corporis vitiorum inest connata materies ; eamque diabolus conatur ardore geminae cupiditatis accendere. Saint Augustin (C. Jul. II, 8, 26) cite d'autres passages des écrits de saint Hilaire. In Ps. 118 ad v. 18. Quia lex umbra erat futurorum bonorum, idcirco per hanc praefiguratam significantiam docuit nos in hoc terreni et morticini corporis habitaculo mundos esse non posse, nisi per ablutionem caelestis misericordiae emundationem consequamur, post demutationem resurrectionis terreni corporis, nostri effecta gloriosiore natura ». D'une autre homélie perdue sur le livre de Job, saint Augustin cite, au même endroit, § 27 : Tunc enim diabolus invidens nocuit, nunc autem, cum nocere nititur, vincitur. Movet enim per infirmitatem carnis nostrae omnia potestatis suae tela, cum ad lasciviam ascendit, cum ad ebrietatem illicit, cum ad odia stimulat, cum ad avaritiam provocat, cum ad caedes instruit, cum ad maledicta exacerbat. Sed cum per firmitatem animi horum omnium subrepentia incentiva reprimuntur, emundamur a peccato per hujus victoriae gloriam. Dictum ita est : Aut quomodo se emundabit natus ex muliere ? Quia non exstant. hoste, non erit bellum : cessante deinde bello, victoria deerit... Memores igitur et conscii, illa ipsa corpora nostra omnium vitiorum esse materiem per quam polluti et sordidi nihil in nobis mundum, nihil innocens obtinemus, gaudeamus nobis esse hostem, in cujus concertatione quodam concertationis nostrae bello dimicemus.

2. Ibid. litt. 14, 20 (p. 329).

3. In Ps. 68, 9 (p. 219) : Non fuit ergo in unigenito Deo naturalis infirmitas, sed assumpta : quia propter eum haec improperia susceperit pas-

5. Les fondements sur lesquels doit s'appuyer l'explication de la doctrine chrétienne de la grâce reposent sur le dogme du péché originel et de la rédemption ainsi que sur celui de la fin dernière de l'homme. Nous venons de parler du premier. Saint Hilaire s'exprime avec la même précision sur le dernier. Il ne parle pas d'une destinée que l'homme pourrait atteindre par des voies naturelles, par ses propres forces, par son application. La fin de l'homme est, pour lui, la contemplation de l'être divin qui communiquera à la nature humaine une illumination, une glorification surnaturelles, puisque un éclat particulier et une lumière pénétrante descendront de la nature divine sur les natures humaines qui lui seront intimement unies, puisque celles-ci participeront à la lumière divine à un degré particulièrement élevé [1]. Cette union céleste de l'âme avec Dieu sera une imitation de celle, par laquelle le Père et le Fils sont un en Dieu, une participation à l'honneur que le Fils a reçu du Père [2]. Déjà sur la terre a lieu, comme cela ressort des passages rapportés ci-dessous, une anticipation de cette union d'amour dans la communion de grâce avec Dieu.

6. Si la fin dernière de l'homme est telle que nous ne puissions l'atteindre de nous-mêmes, sans le concours de

sionem. Quamquam ne in naturis quidem hominum inest necessitas aliqua peccati, sed ex appetitu voluntatis et oblectatione vitiorum, peccati usus arripitur. Et ideo Dominus non se rapuisse quae ut solveret repetebatur ostendit; quia ea quae contra naturam sint desiderata rapiantur, soluturis omnibus quadrantem novissimum talium debitorum.

1. *Hilar.* In Ps. 118, litt. 17, 12 (p. 346 sq.) : Sed hanc faciem Domini ad illuminationem suam Propheta erat. Ex majestate enim et vultu videntis nos Dei lumen accipimus, et deflexus in nos misericordiae suae vultus ad gratiam spiritalis virtutis irradiat. Vel certe cum judicii die aderit, cum visibilis nobis in gloria paternae majestatis assistet; tunc nos faciei suae lumine illuminabit.

2. De trin. VIII, 12 (p, 954) : Ob eam ergo causam acceptus honor datus est, ut omnes unum sint. Jam igitur unum sunt omnes in honore : quia non alius, quam qui acceptus est, honor datus est, quam ut omnes unum essent... Et insolens quidem hic forte humanae spei erit sermo, sed non erit infidelis : quia quamvis hoc sperare temerarium sit, tamen non credidisse irreligiosum est, cum idem atque unus nobis et spei auctor sit et fidei.

Dieu qui nous y élève, il faut conclure que nous avons besoin en général, de la grâce divine qui nous rendra capables d'atteindre notre destinée, que nos œuvres seules n'y suffisent point[1]. Nous ne trouvons pas sans doute encore chez saint Hilaire, traduite en formule, la distinction entre la grâce habituelle et la grâce actuelle; mais si la formule n'y est pas, la chose y est. L'homme qui est né dans le péché, et, par le mauvais usage de sa liberté, a grossi son patrimoine de fautes, a besoin plus que d'une rémission extérieure du péché et de la dette, plus que d'une guérison des blessures et des désordres occasionnés par le péché dans ses facultés naturelles, il a besoin d'une transformation, d'une régénération, d'une création à une vie nouvelle et agréable à Dieu[2]. L'observation de la loi judaïque, en tant que telle, ne pouvait donc opérer la justification; un principe de vie divine doit s'insinuer dans l'âme et ce principe a sa source dans la foi[3].

Quand saint Hilaire veut expliquer la nécessité de la grâce actuelle en particulier et son influence sur les actions bonnes, il tombe dans les inexactitudes que nous retrouvons chez la plupart des Pères grecs. Il nous représente souvent de la manière suivante le rapport de la grâce et de la liberté humaine : l'homme doit faire le commencement par une bonne volonté, par une disposition, mieux encore par un désir dirigé vers le bien; puis vient l'inspiration de la grâce divine. « La première chose qui nous est prescrite n'est point l'illumination, c'est le labeur des semailles. Quand nous nous serons d'abord semés nous-mêmes, c'est-à-dire les œuvres utiles de notre vie, dans l'espoir de recueillir des fruits; quand nous aurons récolté ces fruits de notre semence

1. In Ps. 118, litt. 19, 6 (p. 355). La nécessité de la grâce en général est enseignée dans le De trin. II, 35 : Utamur ergo tam liberalibus donis, et usum maxime necessarii muneris expetamus.

2. In Matth. c. 10, 24 (p. 660): Cum ergo innovamur baptismi lavacro per verbi virtutem, ab originis nostrae peccatis atque auctoribus separamur; recisique quadam exsectione gladii Dei a patris et matris affectionibus dissidemus... et per Spiritum anima et corpore innovati, etc.

3. Tract. in Ps. 68, 24 (p. 227).

nous nous éclairerons alors nous-mêmes avec la lumière de la science. Les semailles commencent d'abord, puis vient la récolte, enfin l'illumination [1] ». Il s'exprime plus clairement encore dans le même écrit [2] : « Ils ne peuvent avancer aucune raison à l'appui de leur thèse, ceux qui, pour excuser leur incrédulité sous le prétexte que la grâce de Dieu leur a manqué, prétendent que l'avancement dans les choses et les bonnes œuvres est un don de Dieu. Sans doute, la persévérance dans la foi est une grâce de Dieu, mais le commencement est notre propre affaire ». Toutefois notre docteur affirme souvent la nécessité de la grâce illuminative antécédente, même au commencement, puisque sans elle, d'après lui, nous ne pouvons même pas connaître les choses divines et les biens du salut. On ne peut pas préciser cependant si saint Hilaire entend parler de la nécessité d'une grâce extérieure, telle que la révélation, ou d'une grâce intérieure [3]. Dans certains passages il est bien manifeste qu'à côté de la révélation, il proclame la nécessité d'une grâce intérieure illuminative de l'Esprit-Saint. « L'esprit humain, même s'il ne reçoit par la foi le don de l'Esprit-Saint, peut être capable de connaître Dieu, mais non la lumière de la connaissance [4] ». Cette inexac-

1. *Hilar*. In Ps. 118, litt. 1, 2, 3 (p. 245) ; cf. litt. 5, 12 (p. 275) : Prius enim quae a Deo sunt cum honore praeposuit, et tunc quae hominis sunt cum humilitatis atque officii sui confessione subjecit. Orat igitur ut Deus tribuat. Est ergo a nobis, cum oramus, exordium, ut munus ab eo sit ; dehinc quia de exordio nostro munus ejus est, ex nostro rursum est ut exquiratur et obtineatur et maneat.

2. Ibid. litt. 14, 20 (p. 328, 329) : Ac ne, quod a multis dici saepe solet, rationis aliquam habeat auctoritatem, cum asserunt proprium Dei munus esse, ut quis in Dei rebus atque operibus versetur ; excusantes infidelitatem suam, quod cessante erga se Dei voluntate moneant infideles : est quidem in fide manendi a Deo munus, sed incipiendi a nobis origo est Et voluntas nostra hoc proprium ex se habere dabit : quia consummationem per se infirmitas nostra non obtinet, meritum tamen adipiscendae consummationis est ex initio voluntatis.

3. Ibid. litt. 12, 1 (p. 348) : Nec sane humana infirmitas in caelestem scientiam se ipsa proveheret, nisi Deo donum scientiae per doctrinam Spiritus largiente ad cognitionem divinae et imperspicabilis naturae eruditur. Cf. p. 273.

4. De trin. II, 35 : Ita et animus humanus, nisi per fidem donum Spi-

titude d'expression n'a pas d'autre explication, que l'incertitude dans laquelle les Pères nous laissent au sujet de la grâce qu'ils ont eue en vue et qui succède directement à notre bon vouloir. Ajoutons à cela qu'on peut exiger, au moins chez les adultes, comme une disposition négative nécessaire à la réception de la grâce, une certaine préparation, une disposition de notre connaissance et de notre volonté dans le domaine même de la nature, c'est-à-dire la connaissance de la vérité naturelle et la volonté du bien naturel ; saint Hilaire considère en outre comme un acte d'orgueil de prétendre à la possession de la grâce comme si elle était un bien mérité, ou de s'attribuer à soi-même le commencement de l'acte bon[1].

S'il avait attribué à l'homme seul le commencement de l'acte bon, il aurait dû, logiquement, regarder les grâces comme un bien en quelque sorte à mériter.

7. Saint Hilaire ne touche qu'incidemment[2] à la question de la prédestination, mais il enseigne avec tous les autres Pères, que nous avons tous la grâce suffisante[3].

§ 64 (*Suite*)

Saint Ambroise

Plus encore que saint Hilaire, saint Ambroise, le grand évêque de Milan (374-397), nous introduit dans la théologie de saint Augustin. Il fut, en effet, pour sa vie extérieure son maître et son ami. Il eut une grande influence dans sa conversion, mais de plus, il a montré d'étroits rapports d'affi-

ritus hauserit, habebit quidem naturam Deum intellegendi, sed lumen scientiae non habebit.

1. In Ps. 118, litt. 6, 4 (p. 280) : Accipiat humana insolentia humilitatis modestiaeque doctrinam. Prius Propheta concedi sibi orat, quam se id mereri ut obtineat ostendit. Omnia vult a bonitate Dei in se inchoari : nec tamen causam fiduciae suae substrahit.

2. Comm. in Matth. c. 32, 6 (p. 747) : Omnia enim a Patre accepit, quae in caelis et quae in terra sunt : et ideo hic ager figuli est, quia Dei omnia sunt cujus in manu sit, nos ut velit tamquam figulus reformare.

3. Ps. 118, litt. 8, 18 (p. 293).

nité avec l'évêque d'Hippone en ce qui concerne ses doctrines anthropologiques. Ses écrits plutôt homilétiques, moraux ou ascétiques lui ont mérité un tel renom et une si grande considération dans l'Eglise, qu'il a pris rang parmi les quatre grands Pères latins. Son importance n'est cependant pas telle au point de vue de l'histoire des dogmes, que nous ayons dû le considérer dans les deux parties précédentes de la théologie et de la christologie, comme un anneau essentiel de la chaîne des témoins et des représentants de la doctrine de l'Eglise. Ses enseignements dogmatiques ne sont pour ainsi dire que d'occasion, il les a exprimés pour établir quelque vérité morale, mais il ne les a pas profondément et rigoureusement burinés. Il faut dire aussi qu'il n'avait pas consacré sa vie, avant la prêtrise, à des études scientifiques aussi sérieuses que saint Augustin ou les autres Pères, et il s'est moins illustré dans les combats pour l'orthodoxie de la foi. Mais dans cette partie de l'histoire des dogmes, qui doit nous montrer le développement progressif et l'exposition de plus en plus précise des dogmes anthropologiques, une place spéciale convient à saint Ambroise, à cause de son enseignement très clair sur le péché originel.

1. Il explique la sainteté et la justice primitives de l'homme dans le paradis terrestre conformément aux paroles de la Genèse (1. 26.) par la ressemblance de l'homme avec Dieu. En précisant [1] le commentaire de ce passage de la Genèse : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance », il trouve l'occasion de distinguer la ressemblance de l'homme avec Dieu de celle du Verbe avec son Père, et d'analyser les divers aspects de cette ressemblance. La préoccupation de lutter contre l'Arianisme lui imposa comme aux autres Pères grecs de son époque, cette première distinction. Le Fils seul est l'image (*imago*) du Père, l'homme a été créé seulement à l'image (*ad imaginem*) de Dieu[2].

1. *Ambros*. Hexaëm. lib. VI, c. 7 sq. (ed. *Maur*. I, 127 sqq.).
2. *Ambros*. Hexaëm. VI, 7, 41 : Imago Dei est solus ille, qui dixit : Ego et Pater unum sumus ; ita habens similitudinem Patris, ut divinatis et plenitudinis habeat unitatem.

En Dieu, que ce soit le Fils, le Saint-Esprit ou le Père, la bonté et la justice appartiennent à l'essence ; elles lui sont nécessaires et absolument parfaites, chez la créature, la bonté et la perfection morales dépendent de la liberté, ne sont qu'accidentelles et soumises au développement et au changement [1].

Pour ce qui regarde l'analyse des divers aspects de la ressemblance de l'homme avec Dieu, saint Ambroise attribue d'abord celle-ci en propre, non au corps, mais à l'âme et encore dans l'âme aux hautes facultés intellectuelles, à la connaissance et à la volonté libre [2].

D'autres Pères avaient encore distingué entre l'image, (*imago*) et la similitude (*similitudo*) : ils avaient entendu sous cette dernière ou bien la grâce sanctifiante qui est la ressemblance surnaturelle avec Dieu, ou bien la perfection et l'élévation de l'image naturelle de l'homme, qui découlent de la grâce. Saint Ambroise ne retient pas les termes de cette explication, mais il en garde le sens et l'idée. Il distingue, en effet, une ressemblance plus élevée, dérivant de la grâce et de la vertu, qui peut être perdue par le péché, de la ressemblance naturelle et inamissible. « Cette âme a la marque de Dieu, dit-il [3], si elle renferme en elle-même avec les vertus l'éclat de la grâce et la parure de la piété. Cette âme est bien peinte qui laisse rayonner en elle l'image de l'opération divine ; cette âme est magnifiquement décorée, qui brille de l'ornement de la gloire et de l'image de l'essence divine... C'était l'image d'Adam avant le péché, mais après la chute il a déposé l'image céleste et revêtu l'image terrestre ».

2. Le péché d'Adam au paradis terrestre introduit par la

1. De fide III, 3, 20 : Omnis enim rationabilis creatura accidentia recipit et subjeta judicio est. In accidentibus autem et poena judicii et corruptela est et profectus.

2. Hexaëm. VI, 8, 45 : Non ergo caro potest esse ad imaginem Dei, sed anima nostra, quae libera est, et diffusis cogitationibus atque consiliis huc atque illuc vagatur, quae considerando spectat omnia.

3. Ibid. 7, 42. Cf. 8, 47 : Noli bonam delere picturam, non fuco sed veritate fulgentem, non cera expressam sed *gratia*.

tentation du démon, inspiré par les désirs de la chair et la partie inférieure de l'âme, accompli par la volonté libre, n'enleva pas seulement à notre premier père sa ressemblance surnaturelle avec Dieu ; il fut aussi fatal à toute la race : il devint le péché de tous. Mais comment peut-on nous imputer une faute à l'accomplissement de laquelle notre liberté n'a pas eu de part ? Nous ne sommes punissables, coupables, responsables, que pour les fautes personnelles, que nous avons commises avec liberté. Telle est à la fois la question et la réponse de notre conscience morale. Il fallait bien résoudre ce problème et réfuter les Gnostiques qui niaient l'existence des péchés personnels libres et ne reconnaissaient que la nécessité fatale du péché. Saint Ambroise l'entreprit à son tour. « Si ma bouche dit la vérité, s'écrie-t-il[1], si mon cœur ne médite que la prudence, que dois-je craindre au jour du jugement, sinon de n'être lavé de l'injustice de mon talon? Autre chose est notre propre injustice, autre chose celle de notre talon, où Adam a été mordu par la dent du serpent. Il a transmis à ses descendants cette morsure, dont nous souffrons tous encore... Mais c'est là l'injustice d'Adam, et non la mienne; elle ne doit donc pas me préoccuper, car au jour du jugement nous serons punis pour nos méfaits et non pour des fautes étrangères. Je conclus donc que l'injustice de mon talon est plutôt une inclination au péché qu'une dette de notre péché ». Ce passage révèle le point de vue antignostique de saint Ambroise. Les Gnostiques prenaient la concupiscence désordonnée comme un péché, même comme le seul péché, d'où naissent fatalement tous les autres. Saint Ambroise condamne une telle doctrine, il ne considère la concupiscence

1. Enarr. in Ps. 48, n. 8. 9 : Alia est iniquitas nostra, alia calcanei nostri, in quo Adam dente serpentis est vulneratus, et obnoxiam hereditatem successionis humanae suo vulnere dereliquit, ut omnes illo vulnere claudicemus... Dominus autem qui sua peccata non habuit, nec cognovit proprias iniquitates, ait : Iniquitas calcanei mei circumdabit me ; h. e. iniquitas Adae, non mea. Sed ea non potest mihi esse terrori; in die enim judicii nostra in nobis, non alienae iniquitatis flagitia puniuntur. Unde reor iniquitatem calcanei magis lubricum deliquendi, quam *reatum aliquem nostri esse delicti.*

que comme l'injustice du talon, c'est-à-dire une pure conséquence du péché qui ne mérite cependant d'être appelée péché, qu'en tant qu'elle dérive du péché et y ramène facilement. Si, au même endroit, saint Ambroise dit encore d'elle qu'au jour du jugement nous n'aurons pas à en rendre compte, parce qu'elle ne renferme pas une faute (*reatus*), c'est qu'il oppose alors la concupiscence désordonnée elle-même aux péchés personnels. C'est de ceux-ci seulement et non de celle-là que nous aurons un jour à supporter la responsabilité. Il est toutefois surprenant que la faute originelle ne soit pas mentionnée ici, non plus que sa connexion étroite avec la concupiscence mauvaise, puisqu'il appelle celle-ci, l'iniquité d'Adam. On peut dire, tout au plus, pour excuser cette omission, qu'à proprement parler le péché et la dette générale ne serviront pas de base au jugement de la fin des temps, ni au jugement particulier qui suit la mort. La sentence a été déjà portée, la punition appliquée dès le premier moment de notre existence. Il n'en est question au jugement dernier qu'à l'occasion de la concupiscence ou du principal des péchés actuels, qui supposent le péché originel.

Plusieurs passages nous manifestent que saint Ambroise a non seulement enseigné la participation de tous aux peines qui sont la conséquence du péché d'Adam, mais encore une malédiction attachée à sa faute et un véritable péché originel. « Il sait bien (le psalmiste), dit-il[1], que personne ne peut se sauver si Dieu ne pardonne, parce que chacun de nous est né dans le péché et est enchaîné à la dette par l'héritage de notre nature déchue ». Le péché et la dette d'Adam se sont étendus à toute la race, parce qu'ils ne furent pas exclusifs à sa personne, mais se sont attachés principalement à la nature humaine en général. « Après la chute du premier homme et la juste sentence de châtiment qui en résulta, la concupiscence de la chair fut

1. Enarr. in Ps. 38, 29 (ed. *Maur*. I, 854). Cf. Apol. David altera c. 8, § 41 : Factus est igitur ille sibi nudus, posteaquam factus est reus culpae. In illo nudata est omnis humana conditio, per successionem naturae : non solum culpae, sed etiam aerumnae obnoxia.

condamnée dans ce seul pécheur, mais le péché passa à toute la race et la dette affecta notre nature, et l'effort de la vertu diminua l'offense [1] ». La dette ne s'arrêta pas à ses premiers auteurs [2] : tous furent compris en Adam ; Adam tomba et tous tombèrent avec lui [3] ; sa dette a causé la mort pour tous [4]. de même Adam et Eve furent les premiers générateurs de notre race, de même ils furent les premiers générateurs du péché [5].

Saint Ambroise voit donc en Adam toute la race humaine de sorte que Dieu peut considérer son péché comme celui de toute la race et la déchéance produite par lui dans sa nature comme la déchéance de la nature humaine en général. Sa dette fut la dette de tous, non dans ce sens que nous avons eu part personnellement et librement à sa faute, mais parce que sa dette nous est attribuée comme à ses descendants et héritiers et parce que nous avons encore eu la perte de ces grâces extraordinaires que Dieu nous avait destinées.

3. Par quelle voie nous arrive à chacun la dette commune à toute la race ? Par la voie même, qui fait entrer chacun de nous dans l'humanité, la voie de la génération charnelle. « Même avant de naître, dit-il [6], nous sommes atteints par la contagion ; avant de jouir de la lumière du jour, nous portons le péché de notre origine ; car nous avons été conçus dans les péchés ; bien que le psalmiste ne précise pas si c'est dans

1. *Ambros.* Apol. David altera c. 3, § 19.

2. De Cain et Abel I, 1 : Illa penes auctores non stetit culpa.

3. In Luc. VII, 234 : Fuit Adam et in illo fuimus omnes. Periit Adam et in illo omnes perierunt.

4. In Luc. IV, 67 : Illius igitur culpa, mors omnium est. Cf. VII, 73 : Cave ergo ne ante nuderis, sicut Adam ante nudatus est, mandati, caelestis custodia destitutus et exutus fidei vestimento et sic lethale vulnus accepit, in quo omne genus occidisset humanum, nisi Samaritanus ille descendens vulnera ejus acerba curasset. De Tob. c. 23, § 88 : Diabolus Evam decepit ut supplantaret virum, obligaret hereditatem.

5. In Luc. VII, 164 : Adam atque Eva primi illi nostri ut generis ita erroris parentes.

6. Apol. David, c. 11, § 56.

les péchés des parents ou dans les nôtres mêmes. Notre mère nous a engendrés dans les péchés ; ici encore le psalmiste n'explique pas, si la mère nous a engendrés dans ses péchés ou bien s'il s'agit déjà des péchés de l'engendré. On peut croire qu'il est question des deux. Aucune conception (c'est à dire aucun acte de conception) n'est sans péché puisque les parents ne sont pas exempts de péché. Si l'enfant d'un jour n'est pas sans péché, les jours de la génération maternelle seront encore moins exempts de faute. Nous sommes donc conçus dans le péché de nos parents et nous naissons dans leurs péchés. La naissance elle-même a ses péchés et la nature a plus d'une tache. Le mariage est bon et sacrés sont ses liens, mais ceux qui ont femme, doivent être comme s'ils n'en avaient pas ». Si obscure que soit l'explication de saint Ambroise sur la transmission du péché, si fausse que soit cette dérivation du péché originel d'un certain état de disgrâce dans lequel se trouvent placés les parents par Dieu, les paroles de notre docteur établissent toutefois suffisamment que la génération et la naissance de l'homme sont entachées d'une souillure et que cette génération est le canal même du péché [1]. Voilà pourquoi saint Ambroise n'a admis qu'un seul homme sans péché, et c'est précisément celui qui n'est pas entré dans la race par la génération charnelle. « Le sein de la Vierge ne fut pas fécondé par un homme, c'est le Saint-Esprit qui déposa dans ses entrailles pures une semence sans tache. Le Seigneur Jésus est le seul qui soit né sans péché de la femme : il ne reçut pas la souillure de la corruption terrestre grâce à la nouveauté de sa chaste naissance et à la majesté céleste, qui devait repousser toute tache [2]. »

4. La concupiscence mauvaise fut une des suites du péché

1. *Ambros*. De poen. I, 3, 13 : Omnes homines sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est. Saint Augustin cite encore (C. Jul. 1, 3, 10) ce passage de saint Ambroise (In Luc. I, 37) : Jordanis conversus est retrorsum : significavit salutaris lavacri futura mysteria, per quae in primordia naturae suae, qui baptizati sunt parvuli, a malitia reformantur.

2. In Luc. II, 56. Cf. De arca Noë (cité par *Aug*. C. Jul. II, 4).

originel. Les Pélagiens, eux, la considèrent comme un bien. D'après saint Ambroise, elle dérive du péché et nous y ramène si puissamment, que l'impeccabilité serait encore plus surprenante de la part de l'homme que son inclination actuelle au péché[1]. Elle rend impossible à l'homme une vie absolument pure de toute faute ; mais s'il pèche, c'est encore librement, parce que sa liberté n'a pas été perdue même après la chute. Il faut donc entendre au sens moral cette impossibilité d'être sans péché. L'homme a bien absolument le pouvoir, dans chaque cas particulier, de résister au péché, mais vu le cours ordinaire des choses, il n'emploie pas dans ce but le grand effort qui serait nécessaire. « L'esprit déteste ce que la chair exige ; mais moi, qui suis esprit et chair, qui suis avec l'esprit pour la loi, j'agis cependant conformément aux exigences de la chair, je fais ce que je ne veux pas. Le commandement que j'approuve est bon ; bon dans ses choix, c'est vrai, mais la plupart du temps, faible dans la résistance, parce que la concupiscence de la chair s'oppose à lui, le tient prisonnier et l'entraîne vers les séductions de l'erreur[2] ». L'homme reste donc responsable de ses fautes personnelles[3], et malheureusement c'est le sort ordinaire de tous les fils d'Adam ; ils grandissent, par leurs péchés personnels, leur inclination native au péché et augmentent leur misère morale[4]. En sorte que l'enfance nous apparaît comme l'innocence même, parce qu'elle est exempte de fautes personnelles.

1. Apol. David altera cf. 3, § 7 : Agnosco hominem fuisse David, et nihil mirum : agnosco commune, ut homo peccet. Nec enim nova infirmitas conditionis humanae, magisque mirum videtur, si homo peccato careat, quam si peccatum aliquod affectet.

2. De Jac. et vita beata I, 4, 15 : Mens odit, caro concupiscit ; ego tamen in utraque, qui legi mente consentio et carne quod nolo, hoc ago. Bonum ergo mandatum, cui consentio ; et mens bona, quae quod bonum est elegit. Bona ad judicandum, sed infirma plerumque ad resistendum, quia repugnat ei corporis appetentia et captivam eam trahit ad erroris illecebras.

3. *Ambros.* De Noë et arca 4, 9.

4. In Ps. 43, 77 : Ipse ergo tibi est vel injuriae auctor vel gratiae ; operatio divina nihil erat. Lumen in te ipso est, quia innocens infantia tua est. Pura mens hominis ante adolescentiae lubricum et juventutis errorem. Tu tibi ergo tenebras fecisti esse quod lumen est.

5. Par nos seules forces naturelles nous ne pouvons nous tirer de cette misère morale du péché, dans laquelle nous sommes tombés par la faute d'Adam. Nous ne pouvons ni éteindre nous-mêmes notre dette, ni mériter son extinction par notre justice. Au contraire la concupiscence désordonnée nous conduit de plus en plus au péché, de sorte que non seulement nous ne pouvons pas diminuer la condamnation au péché que nous avons héritée d'Adam, mais nous l'augmentons tous les jours. Ni la loi naturelle, ni la loi écrite ne pouvaient non plus nous apporter le salut. La première nous est donnée avec notre nature, elle nous oblige tous sans exception, la seconde a été promulguée par Moïse, ce grand serviteur de Dieu, et gravée sur des tables de pierre. Mais ni l'une ni l'autre ne nous donnent la force de remplir les obligations qu'elles nous imposent, et par elles, la faiblesse de notre nature prend conscience du péché [1]. Il fallait un sacrifice pour expier la faute, c'est celui qu'a offert pour tous par sa mort le seul grand-prêtre par excellence. L'attribution de ses mérites nous vaut à tous le pardon de nos péchés et la force pour réaliser notre conversion et notre transformation morale. «Voilà pourquoi Dieu impose d'abord sa loi, à laquelle la raison de l'homme se plia au commencement; mais la chair se révolta, parce que la sagesse de la chair n'était pas soumise à la loi, mais au contraire lui était opposée. C'est ce qui doit nous déterminer à rechercher la grâce de Dieu... Le Seigneur Jésus vint, pour clouer à la croix nos passions, et nous mériter le pardon de nos péchés. Sa mort a opéré

1. De fuga sec. 3. 15 : Lex autem gemina est, naturalis et scripta : naturalis in corde, scripta in tabulis. Omnes ergo sub lege, sed naturali... Primum natura ipsa boni operis magistra est. Scis non furandum, et servum tuum, si furtum tibi fecerit, verberas; et si quis ad uxorem tuam affectaverit, persequendum putas. Quod ergo in aliis reprehendis, ipse committis? Secuta est etiam lex, quae data est per Moysen. Per legem autem agnitio peccati... Sed quia lex os omnium potuit obstruere, non potuit mentem convertere, ideo ultimum remedium postremae illius civitatis debebatur, in quo esset refugium salutare : et mors principis sacerdotum ab omni nos mortis liberaret formidine atque exueret metu. Voir d'autres passages dans Wörter : *Die christl. Lehre über das Verhaltniss v. Gnade u. Freiheit,* page 560.

notre justification, son sang a lavé tout l'univers[1] ». Nous participons à ces mérites du Christ par la foi, mais la foi prouvée par les œuvres bonnes et la charité. C'est donc la foi qui justifie et non les œuvres de la loi[2].

6. Une question se pose aussitôt après avoir établi que le Christ a mis chacun de nous en possession du salut : Quel est le rôle de le grâce divine, quel est celui de l'activité morale de l'homme, comment s'accordent la grâce et la liberté pour opérer le salut ? De la faiblesse de l'homme et de l'influence de la concupiscence mauvaise, saint Ambroise conclut à la nécessité d'une assistance divine de la grâce. Il commence ainsi son traité « *De la malédiction du monde* » : « Nous parlons souvent de la malédiction du monde : si la volonté était aussi sérieuse et attentive, que le discours est facile ! Mais chose pire, en nous se glisse fréquemment le charme entraînant des cupidités terrestres, la vanité enténèbre notre esprit, de sorte que l'on médite souvent et l'on entretient dans son esprit ce que l'on s'efforce d'éviter. Se garder de ce mal est difficile, s'en défaire complètement est impossible. C'est plus l'objet de nos souhaits qu'une véritable réalité : le prophète en témoigne quand il dit : « Incline mon cœur vers tes préceptes et non vers l'avidité » (Ps. 118, 36). Notre cœur et nos pensées ne sont pas en effet en notre pouvoir. Sans nous en apercevoir, ils se dressent, troublent notre esprit, l'entraînent où il ne voudrait pas, le ramènent aux choses périssables, implantent en lui l'attachement aux choses du monde, lui inoculent l'amour des plaisirs des sens et font miroiter à ses yeux des images séductives ; même lorsque ensuite nous nous efforçons d'élever notre esprit, nous sommes la dupe de vaines inspirations et nous sommes

1. De Jacob et vita beata, I, 5. 17.

2. In Ps. 43, 47 : Quid ergo quod quaerebat Israel hoc non est consecutus? Quare non sit consecutus, agnosce ; quia se justificare cupiebat, quia operum suorum jactantiam requirebat, quia fidem non detulit, nec gratiam recognovit. Et ideo electio consecuta est, quae vocantem audivit, advenientem suscepit. Cf. De Cain et Abel II, 2, 8 : Hinc ergo cognoscimus, quod ante omnia fides nos commendare Deo debeat. Cum fidem habuerimus, elaboremus ut opera nostra perfecta sint.

repoussés vers le terre-à-terre. Qui est donc assez heureux pour tendre toujours de tout son cœur vers le ciel ? Comment cela peut-il avoir lieu sans le secours divin ? Non, ce n'est pas possible ».

Pris à la lettre, saint Ambroise ne préconise la nécessité de la grâce, que pour surmonter toute concupiscence déréglée [1] ; mais, parfois, il conclut par suite de la loi héréditaire de la chair, que toute œuvre bonne dérive en nous de la grâce de Dieu. Il s'exprime ainsi dans son explication de saint Paul (Rom. 7, 25) : « Pour être délivré de ce corps de mort, saint Paul plaçait tout son espoir non en sa force, mais en la grâce du Christ. Ceci nous manifeste clairement, que les bons mouvements vers la loi de l'esprit viennent de la grâce divine et que les autres mouvements sensuels viennent de la volupté corporelle [2] ».

7. Relativement à l'influence de la grâce actuelle sur les différentes facultés de l'âme ainsi qu'aux différentes sortes de grâces, saint Ambroise mentionne d'abord la grâce illuminative, qu'il déclare nécessaire à l'exercice du bien : « Quand le Psalmiste (Ps. 118, 73) [3] demande l'intelligence, qui pourrait prétendre avoir la connaissance en son pouvoir ? Oui, il demande l'intelligence de se connaître lui-même et l'essence de sa nature, et ceux qui dissertent sur l'essence des choses, qui scrutent les espaces célestes et ne peuvent même pas se connaître eux-mêmes, pensent que l'intelligence peut leur advenir en dehors de Dieu et de sa grâce ! C'est pourquoi nous devons rester humbles, et ne pas nous glorifier de pouvoir peut-être comprendre une parabole de la sainte Ecriture ou de pouvoir parfois en pénétrer le sens

1. Il soutient la même opinion dans plusieurs passages : In Ps. 118, sermo 5, 32. In Ps. 43, 71. De interpell. David, II, 8, 30. Exhort. virginit. 14, 91.

2. De Cain et Abel II, 1, 4 : Et ideo ut de illo mortis corpore liberaretur, spem suam Paulus omnem non in sua virtute, sed in Christi gratia reponebat. Unde liquet, quod hae commotiones, quae secundum legem mentis sunt, ex divino favore procedunt, alii autem sensus ex voluptate corporea. Cf. De Abrah. II, 6, 27.

3. Expos. in. Ps. 118, sermo 10, 20.

d'après la lettre. Si les mots nous ont laissé saisir quelque chose, ajoutons-y la connaissance de la doctrine... Le prophète sait bien que sans la grâce de Dieu, il ne peut pas comprendre ses commandements[1] ». Saint Ambroise enseigne alors la nécessité d'une grâce qui soutienne et fortifie la volonté. « Tu vois donc, dit-il[2], que partout la force du Seigneur opère avec l'effort de l'homme ; sans le Seigneur, nul ne peut bâtir, veiller, ni entreprendre quoi que ce soit ». Saint Augustin[3] conclut de ces paroles, que saint Ambroise attribue à la grâce le commencement du bien. Le repentir des péchés, en particulier, est dû, à son avis, aux inspirations de la grâce, puisqu'il attribue à la grâce les larmes de Pierre après son triple reniement. « Ceux-là seuls versent des larmes de repentir que le Seigneur a regardés [4] ».

Nous rencontrons d'autres passages, où le commencement du bien est rapporté non à la grâce, mais à la volonté libre, à l'effort de l'homme. A celui-ci, on demande de produire ce commencement du bien, qui est au pouvoir de sa liberté. « Le soleil de justice, dit-il [5], veut que nous le devancions et il attend nos avances. Voyez comme il nous attend et nous désire : « Dis à l'ange de l'Eglise de Pergame : fais pénitence, autrement je me hâte de venir vers toi. Dis à l'ange de Laodicée... Deviens plus zélé et fais pénitence. Vois, je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un entend ma voix et m'ouvre la porte, j'entrerai (Apoc. 2, 12, 16 ; 3, 19, 20)... Dans la tribulation, c'est lui qui vient le premier ; mais quand la paix domine, il veut qu'on vienne à lui d'abord. Venez donc vers celui que vous connaissez comme votre soleil. Vous qui dormez, veillez, levez-vous du milieu des morts, pour que le Christ vous éclaire... Si vous allez vers ce soleil, avant qu'il ne se lève, vous apercevrez les pre-

1. Cf. De Cain et Abel, I, 10, 45 : Quidquid autem sanctum cogitaveris, hoc Dei munus est, Dei inspiratio, Dei gratia.
2. Exp. Evang. sec. Luc, II, 84.
3. De gr. Chr. c. 44, § 48.
4. Expos. Evang. sec. Luc. X. 89.
5. In Ps. 118, sermo 19, 3[illegible].

mières lueurs du Christ ». Saint Ambroise accentue son opinion dans l'explication de ce passage de saint Paul aux Romains (9, 15, 16)[1] : « La persévérance ne tient pas aux efforts de l'homme ; c'est l'affaire du Dieu des miséricordes, que vous puissiez parfaire ce que vous avez commencé ».

On ne peut pas tirer de ces passages ni d'autres semblables une preuve rigoureureuse en faveur des doctrines semipélagiennes. Dans le premier, qui a trait à l'illumination de l'âme par le soleil de justice, nous sommes amenés à penser aussitôt à l'illumination opérée par la grâce sanctifiante. Dans le dernier, il ne dit pas que nous avons commencé le bien de nos propres forces, il affirme seulement et d'une manière expresse qu'une grâce particulière est nécessaire à la persévérance dans le bien. On peut même prétendre, comme nous l'avons fait en étudiant d'autres Pères, que la grâce chez les adultes n'opère d'ordinaire ses effets, que si elle tombe sur un sol bien préparé et que si elle rencontre une volonté bien disposée. Avec cette supposition que saint Ambroise peut bien avoir sous-entendue comme d'autres Pères, l'initiative accordée à l'œuvre surnaturellement bonne, revient de droit à la grâce. Tout ce que l'homme s'efforce de réaliser avec sa seule volonté relève du domaine naturel du bien. Si quelques Pères en ont fait l'impulsion première vers le bien, puisque la grâce ne peut agir qu'avec le concours de la volonté, c'est qu'ils réservaient cependant toujours à la grâce le commencement du bien surnaturel. Ceci devait être précisé avec d'autant plus de netteté plus tard contre les semipélagiens.

8. Saint Ambroise est en parfait accord avec les autres Pères sur la question de la grâce habituelle et de la dignité qu'elle restitue à l'homme. Il compte parmi les effets du baptême, non seulement le pardon des péchés symbolisé

1. In Ps. 118, sermo 10, 35 : Forte dicas : ergo non debemus vel velle vel currere ; atqui negligentes Deus deserere consuevit. Non ergo hoc dicit : sed quid dicat consideremus. Non volentis neque currentis hominis perseverantia est ; non est enim in hominis potestate ; sed miserentis Dei est, ut possis complere, quae coeperis. Cf. In Ps. 118, sermo 12, 16, 17.

par l'immersion dans la piscine, mais encore la régénération à une vie nouvelle. « Nous avons été marqués par l'Esprit de Dieu : De même que nous mourons dans le Christ pour renaître, de même nous sommes marqués du signe de l'Esprit-Saint, pour que nous puissions garder son éclat, son image et sa grâce : c'est en effet en cela, que consiste le signe spirituel... Qui peut donc prétendre que le Saint-Esprit est distinct du Père et du Fils, comme Dieu, puisque c'est de lui que nous recevons la ressemblance avec Dieu, puisque c'est par lui, comme le dit saint Pierre, que nous participons à la nature divine [1] ? » Saint Ambroise s'efforce donc comme les autres Pères, de tirer une preuve de la divinité du Saint-Esprit de ses opérations mêmes. Sa conclusion est juste, puisque la justification est plus qu'un simple effacement du péché, puisqu'elle est une œuvre proprement divine, puisque par elle nous sommes participants de la nature divine et de l'union avec Dieu, puisque nous sommes élevés à un état surnaturel. La grâce, qui devient notre propriété, peut bien n'être qu'une chose créée et finie, ce à quoi elle nous donne droit, ce qui nous sanctifie n'est pas une chose créée, c'est Dieu lui-même.

A côté de la grâce créée, nous recevons comme un *donum*, le Saint-Esprit lui-même, qui, en tant que Dieu, habite personnellement en nous [2]. Le Saint-Esprit vient en nous comme le Père, parce que où est le Père, là est le Fils ; où est le Fils, là est aussi le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit ne vient pas seul et à part. Il ne vient pas d'un lieu dans un autre, sa présence s'étend, comme son œuvre, de la préparation du monde au salut de la rédemption, de la grâce de la vivification à la grâce de la sanctification, de sorte qu'il

1. *Ambros.* De Spir. s. I, 6, 79, 80. Cf. ib. III, 10, 68 : Spiritus enim nos per adoptionem filios Dei fecit, sacri fontis unda nos abluit, sanguis Domini nos redemit.

2. *Ambros.* De Spir. s. I. 8, 95 : Similiter autem ut credas id quod effunditur, cum creaturis non posse esse commune, sed speciale divinitatis ; etiam et Filii nomen effunditur, sicut habes : Unguentum exinanitum est nomen tuum.

opère le passage du terrestre au céleste, de l'ignominie à la gloire, de la servitude à la domination[1] ».

9. Si saint Ambroise admet la coopération de la volonté libre de l'homme dès le commencement même de l'œuvre du salut, à combien plus forte raison devait-il l'exiger pour la continuation de cette œuvre ! C'était déjà indiquer la vraie notion du mérite. Saint Ambroise assigne la vie éternelle, comme récompense de nos mérites. « Voilà pourquoi l'Apôtre dit encore (Rom. 8, 29) : Il n'a prédestiné que ceux qu'il a prévus ; il n'a pas prédestiné d'abord et prévu ensuite ; non, il a prévu les mérites (*merita*) et il a prédestiné alors la récompense[2] ». La grâce est, elle-même, l'objet de notre mérite sur terre[3] . Nos bonnes œuvres n'obtiennent pas leur caractère méritoire pour le ciel, ni la grâce, de ce que la liberté les a produites. Quoique la liberté soit une condition essentielle du mérite, c'est encore la grâce qui est le fondement. Nous n'accomplissons des actes vraiment méritoires pour le ciel, qu'avec le secours et la force de la grâce. Dieu ne récompense que ses dons[4].

Le chrétien ne puise donc pas dans la doctrine du mérite, des motifs de présomption et d'orgueil, et l'Apôtre lui-même, qui avait plus travaillé que les autres, rapportait tout à la grâce de Dieu[5]. Il en est du caractère satisfactoire de nos bonnes œuvres, comme de leur caractère méritoire. La sainte Ecriture demande trop clairement à l'homme, la pénitence comme coopération ou disposition, pour obtenir le pardon de ses péchés, pour que saint Ambroise professe une autre doctrine. Mais, d'après lui, cette pénitence n'est

1. Ibid. c. 11, 122.

2. De fide 5, 6, 83 : Unde et Apostolus ait : Quos praescivit, et praedestinavit ; non enim ante praedestinavit, quam praesciret : sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit.

3. In Ps. 39, 39. Hexaëm. I, 6, 21.

4. De Cain et Abel I, 7, 27.

5. In Ps. 118, sermo 20, 16. Cf. De Cain et Abel, I, 9, 34 : Justus autem sicut Jacob ad auctorem Deum refert, quaecumque fuerit bona consecutus, dicens de omnibus quaecunque sibi prosperare cognoverit : Quoniam tradidit ea dominus Deus in manus meas.

encore que l'œuvre exclusive de l'homme ; c'est un fruit de la grâce et de la liberté[1]. L'esprit de pénitence a bien son fondement en effet dans la foi, qui est, nous l'avons vu, un fruit de la grâce. On attribue parfois la faculté d'effacer les péchés aux bonnes œuvres de la charité en particulier[2], mais il ne peut être question que des péchés véniels et que des bonnes œuvres faites en état de grâce par des personnes justes[3].

10. L'opération de la grâce de Dieu dans le temps suppose successivement la prédestination divine : tel est d'ailleurs le sentiment de saint Ambroise. Mais il ne nie pas la volonté sincère et antécédente qu'a Dieu de sauver tous les hommes, non plus que la grâce suffisante donnée par lui à tous. Ne participent cependant à la plénitude de la grâce et de la vie éternelle que ceux qui s'unissent à Dieu librement par la foi. « Quelle n'est pas la bonté du Dieu d'Israël pour tous ceux qui ont le cœur droit ! Mais Dieu n'est-il pas bon pour tous en général ? Sans doute, car il est le rédempteur de tous, mais il est surtout bon pour les croyants. Le Seigneur Jésus vint pour sauver ce qui était perdu ; il vint pour effacer les péchés du monde et guérir nos blessures. Mais tous ne désirent pas le salut, beaucoup même le fuient et ne veulent pas écarter l'ulcère qui les ronge, c'est pourquoi Jésus ne guérit que ceux qui veulent et il ne nécessite personne[4] ». Ambroise se rapporte ensuite au passage de Tim. 2, 4. Le décret, par lequel Dieu décide qu'un nombre précis d'hommes, et tels hommes en particulier, seront sauvés, procède de la volonté antécédente qu'a Dieu de sauver tous les hommes et cet arrêt efficace, inéluctable

1. Ep. 26, 7 : Ubi poena praescribitur, debet esse poenitentia peccatorum ; ubi remissio donatur, gratia est. Praecedit poenitentia, sequitur gratia. Neque poenitentia ergo sine gratia, neque gratia sine poenitentia ; debet enim poenitentia prius damnare peccatum, ut gratia possit abolere. Ideo typum Legis accipiens Joannes baptizavit in poenitentiam, Christus ad gratiam.

2. *Ambros.* In Ps. 118, sermo 8, 41.

3. In Ps. 43, 46.

4. De interpell. David IV, 2, 4.

se rattache à la prescience divine, c'est-à-dire Dieu nous prédestine à la vie éternelle parce qu'il a prévu nos vrais mérites, ou bien Dieu nous prédestine à la grâce parce qu'il a prévu la volonté libre de l'homme acquiesçant aux inspirations divines, ce qui est une condition de la justification. Voilà pourquoi notre docteur ajoute une parole déjà citée[1] au texte de l'Apôtre : Dieu ne prédestine pas avant d'avoir prévu. Mais il n'entendait pas cette prévision divine dans un sens pélagien ; l'effort purement naturel de l'homme, dénué de grâce n'est pas le seul motif du pardon des péchés et de justification pas plus que dans la prescience divine, il n'est le seul fondement de la prédestination. La coopération de l'homme par sa volonté libre est en vérité quelque chose dans l'avancement vers le salut, mais le principe essentiel, c'est la grâce. Les mérites, dont la prévision sert à éclairer la prédestination, ne sont pas des œuvres purement humaines, ce sont en majeure partie des fruits de la grâce. Saint Ambroise réprouve même les œuvres de la loi, si on prétend fonder sur elles un droit à la possession du ciel. « Si quelque Juif a été racheté, il ne l'a pas été parce qu'il avait un titre de haute valeur, ou parce qu'il avait beaucoup d'échanges à faire ; il a été racheté gratuitement. C'est la doctrine de l'Apôtre qui dit (Rom., 11, 5) : « Les autres ont été sauvés parce que la grâce les a choisis. Mais si ce fut l'œuvre de la grâce, ce ne fut pas l'effet de leurs mérites, de leurs œuvres et de leurs vertus. Les Juifs ne durent leur salut qu'à la générosité du divin bienfaiteur et à l'élection du divin Rédempteur... Mais pourquoi alors Israël n'a-t-il pas obtenu ce qu'il recherchait ? Parce qu'il voulut se justifier lui-même, parce qu'il chercha la gloire de ses œuvres, parce qu'il ne professa pas la foi et ne reconnut pas la grâce[2] ».

1. De fide V, 83.
2. *Ambros.* Enarr. in Ps. 43, 47.

§ 65 *(Suite)*

Saint Jérôme

Dans les deux premières parties de l'*Histoire des dogmes* saint Jérôme (364-420) n'a pas été plus spécialement étudié que saint Ambroise, parce que, pas plus que ce dernier, il n'a pris une part prépondérante aux controverses dogmatiques traitées dans ces deux parties. Il doit plutôt son titre de docteur à ses travaux d'exégèse. Il ne possédait pas cette profondeur de pensée, ce talent de spéculation, qui sont nécessaires à l'étude des questions dogmatiques, que saint Augustin, son contemporain, révéla au plus haut degré, et, grâce auxquels il laisse dans l'ombre, bien loin derrière lui, tous les autres Pères. Dans les dix dernières années du IVe siècle, il prit part à la lutte contre Jovinien et Helvidius sur quelques questions importantes de morale et de dogme, sur les privilèges de l'état virginal, sur la virginité de Marie, contre Vigilantius sur la pauvreté volontaire. Au commencement du ve siècle, nous le trouvons mêlé aux controverses sur Origène par suite de ses rapports tendus avec Rufin. Au soir de sa vie enfin, il rompt une lance avec les Pélagiens dans sa lettre à Ctésiphon et dans ses trois livres du *Dialogus c. Pelag*[1]. Ces derniers écrits n'ont pas, pour l'histoire des dogmes, la valeur des ouvrages similaires de saint Augustin contre le Pélagianisme. L'erreur n'y est point attaquée dans ses thèses fondamentales avec des armes aussi bien fourbies, il ne découvre pas aussi clairement et sous tout son jour la relation des questions étudiées avec l'ensemble de la doctrine chrétienne. Saint Augustin accomplit excellemment cette double tâche.

1. Saint Jérôme mentionne bien, mais sans le réfuter en détail, le point fondamental de la doctrine pélagienne, à

1. *Migne*, P. L. XXIII, 495 sqq.

savoir que la grâce divine ne consiste pas dans l'assistance accordée par Dieu à l'homme, mais dans les forces morales qui lui viennent de la création même[1]. La sainte Ecriture s'exprime trop souvent et trop clairement, dit-il, sur la nature de l'assistance de la grâce, qui précède, accompagne et parfait l'acte libre de l'homme, pour qu'au point de vue biblique, le moinde doute puisse subsister sur la question.

Il cite quelques passages de l'Ecriture (Rom., 9, 16. 1 Cor., 4, 7. Prov., 1, 24). Il fait bien ressortir que le Pélagianisme par sa doctrine déiste, qui brise toute union intime avec Dieu, anéantit le sentiment religieux chez l'homme, constitue celui-ci à l'état de monade indépendante qui, séparée de Dieu, ne peut que se dessécher comme une citerne sans eau. La doctrine de Pélage rend la prière inutile et fait de l'homme doué de liberté, un être absolu, se suffisant à lui-même, indépendant de Dieu et trouvant en lui toute sa destinée[2].

2. Jérôme s'est surtout attaché à combattre cette conclusion pélagienne, à savoir que l'homme, s'il le veut, peut vivre sur terre sans péché. Les Pélagiens faisaient dériver cette doctrine de l'idée de liberté. Si celle-ci est le pouvoir, disaient-ils, de choisir entre le bien et le mal, il faut que l'homme ait aussi la faculté de choisir le bien et d'éviter le mal dans chaque cas et toujours, sans qu'aucune grâce de Dieu lui soit nécessaire à cet effet. Le raisonnement, que notre docteur leur oppose, n'est pas toujours probant. Il ne veut pas contester qu'il soit possible à l'homme de vivre sans crime et sans vice (*sine vitio*, κακία)[3]; mais rester sans péché (*sine peccato*, ἀναμάρτητον) c'est le propre de Dieu

1. Il fait dire (C. Pelag. I, 5) au pélagien Critobolus : Quomodo in ceteris creaturis conditionis ordo servatur : sic concessa semel liberi arbitrii potestate, nostrae voluntati omnia derelicta sunt. Cf. Ep. 133 ad (Ctesiphontem), 6 : Fraudulenter praetendis Dei gratiam, ut ad conditionem hominis referas, et non in singulis operibus auxilium Dei requiras.

2. *Hieron*. Ad Ctesiph. 5 : Istiusmodi homines tollunt orationem ; et per liberum arbitrium non homines propriae voluntatis, sed Dei potentiae factos se esse jactant, qui nullius ope indigent.

3. C. Pel. II, 4.

et non de l'homme. Mais le Pélagien se fait l'égal de Dieu, il se fait l'être absolu[1].

Cette opinion de saint Jérôme n'est pas l'expression exacte de la vérité. Les Pélagiens distinguaient très bien entre la sainteté de Dieu et l'impeccabilité, qu'ils croyaient possible à l'homme. Dieu est par nature bonté et sainteté, tandis que l'homme ne peut se garder du péché et grandir sa bonté que par le bon usage de sa liberté. Les anges, qui ne sont pas tombés et qui sont restés sans péchés ne sont pas pour cela devenus les égaux de Dieu.

Saint Jérôme pense fournir un argument contre les Pélagiens en disant que s'il est à lui-même sa fin, l'homme ne peut atteindre sa perfection[2]. Mais c'est là un argument peu décisif contre les Pélagiens. L'impeccabilité ou l'exemption du péché n'exclut d'abord que la transgression d'une loi ou l'omission d'un devoir : à côté et au-dessus de cela il y a place pour de nombreux degrés de bonté et de perfection, ainsi que cela arrive en fait chez les bons anges qui n'ont pas péché.

Il serre de plus près les Pélagiens quand, au cours de cette polémique, il leur demande ce qu'ils veulent bien entendre par cette possibilité de vivre sans péché, si cette possibilité n'a point, n'a jamais eu et n'aura jamais de réalité[3]. Il ne saurait être question d'une possibilité que l'on voudrait faire

1. Ibid. II, 17 : Tu potes omnia peccata vitare, ut adhuc in corpore constitutus ἀντίθεον esse te doceas.

2. Ibid. I, 19 : *Atticus* : Quis enim non vult facere, quod perfectum est, aut quis non cunctis cupiat florere virtutibus ? Si totum requiris ab omnibus, tollis rerum diversitatem, et gratiarum distantiam et creatoris artificis varietatem, cujus sacro propheta sonat carmine (Ps 103) : Omnia in sapientia fecisti. Indignetur lucifer, quare fulgorem non habeat, Luna super suis defectibus et labore causetur.

3. *Hieron*. C. Pel. I, 24 : *Critob*. : Non dico hominem esse sine peccato, quod tibi forsitan possibile videatur, sed posse esse si velit ; aliud est enim esse, aliud posse. Esse, quaerit exemplum : posse, ostendit imperii veritatem. *Atticus* : Nugaris ; nec meministi illius proverbii, « actum ne agas et in eodem coeno volutaris, imo laterem lavas ». Pro quo nihil aliud audies, nisi hoc, quod omnibus patet : rem te velle firmare, quae nec est, nec fuit, et forsitan nec futura est. Atque ut ipso verbo utar et stultitiam ἀσυστάτου argumentationis ostendam, esse posse te aio dicere, quod esse non possit.

découler de l'idée de liberté ni d'une possibilité logique ou purement imaginaire, ni d'une possibilité physique, qui serait la constatation chez l'homme des facultés naturelles acquises pour l'impeccabilité ; il ne peut s'agir que d'une possibilité morale, c'est-à-dire accommodée au cours ordinaire des choses dans l'humanité. Or, cette possibilité, nous sommes obligés de la contester les Pélagiens ne pourront nous donner des exemples de sa réalité.

Jérôme montre ensuite que la sainte Ecriture n'attribue l'impeccabilité à aucun homme, qu'elle les considère tous comme souillés du péché (Ps., 50, 7. Prov., 20, 9. Rom., 3, 23 ; 11, 32. Saint Jean, 1, 8). L'Apôtre lui-même se reconnaît pécheur (Rom., 7, 19 et suiv.).

Les Pélagiens se réclament de la notion de la liberté morale et du but des commandements divins. Ils disent que ces commandements ont été donnés à l'homme pour qu'il les observe : leur accomplissement doit donc être regardé par Dieu comme une chose possible et l'impeccabilité comme réalisable ; autrement la transgression de la loi ne pourrait plus être imputée à faute[1]. A cela Jérôme répond[2] : « Dieu n'a commandé que des choses possibles, je le reconnais aussi ; mais ces choses possibles, nous ne pouvons pas, chacun en particulier, les accomplir toutes. » Il semble donc réfuter ainsi cette objection : les commandements divins sont donnés pour tous les hommes et peuvent être observés par l'ensemble des hommes, mais non par chacun en particulier. La réponse devient encore plus faible, quand il parle de nouveau de la nature bornée de l'homme et qu'il dit que, possédant seulement des perfections particulières, elle ne peut observer que des commandements particuliers[3]. En effet, les différents degrés de perfection en général

1. Ibid. II, 1 : *Critob.* : Ubi autem aufertur possibilitas, aufertur et vitium ; nemo enim in eo condemnatur, quod facere non potuit.

2. Ibid. I, 23 : Possibilia praecepit Deus, et ego fateor. Sed haec possibilia cuncta singuli habere non possumus.

3. Ibid. I, 21 ; Dedit itaque praecepta diversa virtutesque varias, quas omnes simul habere non possumus.

comme les vertus spéciales en particulier subsisteraient encore, alors même que l'impeccabilité pourrait être réalisée ; au delà du domaine du devoir, il y a encore le domaine du conseil évangélique qui peut occuper l'activité de la vertu.

Les Pélagiens apportent d'autres témoignages de la sainte Ecriture à l'appui de leur thèse sur la possibilité d'observer les commandements de Dieu ; ils citent de préférence les passages où la loi de l'Evangile nous est dépeinte comme un fardeau doux et léger (Saint Jean, 5, 3. Matth. 11, 30) : « Mon joug est doux et mon fardeau léger »). Les arguments de saint Jérôme ne sont pas tous exacts et décisifs. Il oppose aux Pélagiens les paroles du Christ (Luc, 14, 26. Matth. 5, 24 ; 10, 9) : « Vous ne devez posséder ni or, ni argent, etc. » et prétend montrer par là que beaucoup de lois de l'Evangile ne peuvent pas être appelées légères. Mais il oublie que le Seigneur a donné parfois à ses disciples, sous forme de lois, des prescriptions qui, d'après leur sens, ne sont pas des commandements, mais simplement des conseils.

Où sa remarque est exacte, c'est quand il ajoute qu'une grâce spéciale de Dieu peut nous donner une force extraordinaire pour l'accomplissement des commandements. L'impeccabilité, il la regarde comme possible à la grâce, mais non aux seules forces morales de l'homme, comme le prétendaient les Pélagiens[1], encore moins à l'état de chute, où la concupiscence a acquis un si grand empire.

Les Pélagiens essaient enfin de justifier par la doctrine même de l'Eglise la possibilité de l'impeccabilité. Le Pélagien Critobolus commence le troisième livre du « *Décalogue* » : en affirmant que par le sacrement du baptême nous recevons le pardon de tous nos péchés, et que nous pouvons donc nous prétendre libres et impeccables. La doctrine de l'Eglise sur la justification et la sanctifica-

1. *Hieron.* C. Pel. II, 16 : Ergo aliqua, quae apud homines impossibilia sunt, certe ea esse possibilia ex eo ostenditur, quod apud Deum possibilia sunt. Sit ergo et apud Deum possibile, homini, si velit, donare impeccantiam, non ipsius merito, sed sua clementia : et apud homines nequaquam possibile, liberi arbitrii potestate, quod nutu donantis accipitur. Cf. I. 9.

tion opérées par le baptême n'est prise en considération que pour établir que cette impeccabilité réelle, à un certain moment, peut être conservée ainsi pendant un temps plus long. Jérôme admit bien que la grâce amenait sans doute un état d'impeccabilité, que l'homme pouvait conserver quelque temps. S'y maintenir comme habituellement, à plus forte raison le garder jusqu'à la fin est une impossibilité absolue tant à cause de l'inconstance de notre volonté, que par suite de la faiblesse laissée en elle par le péché originel[1]. A Dieu seul et à l'Homme-Dieu appartient en propre et au sens complet du mot l'impeccabilité[2]. — Saint Augustin nous donnera une plus complète réfutation de cette erreur pélagienne.

3. A la fin de son troisième livre le Pélagien Critobolus allègue en faveur de sa thèse l'impeccabilité des enfants sans raison ; celle-ci n'est pas douteuse, puisque les enfants dépourvus de raison ne peuvent pas pécher. Jérôme laisse à Atticus le soin de répondre : « Il faut bien admettre l'impeccabilité des enfants baptisés, mais il faut admettre aussi que c'est là l'œuvre de la grâce, ce que les Pélagiens ne voulaient pas concéder. La négation du péché originel est considérée par saint Jérôme, comme une hérésie, une contradiction avec l'enseignement de la sainte Ecriture, en particulier avec celui de saint Paul dans l'épître aux Romains (ch. 5.) ; elle est enfin réprouvée par la tradition. Il mentionne et justifie alors la coutume universelle que maintient l'Eglise de baptiser les enfants pour obtenir le pardon de leurs péchés. La génération charnelle qui établit l'homme dans la descendance d'Adam et le charge de la faute et de la contagion de

1. Ibid. III, 4 : Hoc et nos dicimus, posse hominem non peccare, si velit pro tempore, pro loco, pro imbecillitate corporea, quamdiu intentus est animus, quamdiu chorda nullo vitio lavatur in cithara ; quodsi paululum se remiserit, quomodo qui adverso flumine lembum trahit, si remiserit manus, statim retro labitur, et fluentibus aquis, quo non vult, ducitur : sic humana conditio, si paululum se remiserit, discit fragilitatem suam, et multa se non posse cognoscit.

2. Ibid. III, 12 : Perpetuitatem autem impeccantiae soli reservari Deo ; et ei qui Verbum caro factus, carnis detrimenta et peccata non pertulit.

son premier père, nécessite le baptême, pour obtenir la rémission de péchés sinon personnels du moins étrangers ; chez les adultes le baptême doit effacer l'une et l'autre sorte de péchés. Saint Jérôme cite saint Cyprien comme un témoin remarquable de la tradition dans sa lettre à l'évèque Fidus[1]. Il distingue l'iniquité produite par la faiblesse de l'homme, mais aussi par sa liberté, de l'iniquité de la nature (*iniquitas conditionis*). Il oppose celle-ci au péché personnel produit par celle-là ; voilà pourquoi il l'appelle un péché étranger, causé par Adam, mais qui, par suite même de son origine, est devenu notre propre péché depuis notre naissance [2].

4. Beaucoup de Pères emploient des formules très inexactes dès qu'ils veulent étudier les relations de la grâce et de la liberté ou résoudre la priorité de l'une ou de l'autre dans l'acte initial du bien. Saint Jérôme est de ce nombre.

1. *Hieron.* C. Pel. III, 18 : Respondebit tibi evangelica tuba, doctor gentium, vas aureum in toto orbe resplendens : *Regnavit mors ab Adam* etc. (Rom. 5, 14). Quod si objeceris, dici esse aliquos, qui non peccaverunt : intellige eos illud non peccasse peccatum, quod peccavit Adam praevaricando in paradiso praeceptum Dei. Ceterum omnes homines aut antiqui propagatoris Adam aut suo nomine tenentur obnoxii. Qui parvulus est, parentis in baptismo vinculo solvitur ; qui ejus aetati est, quae potest sapere, et alieno et suo, Christi sanguine liberatur. Ac ne me putes haeretico sensu hoc intelligere, beatus martyr Cyprianus, cujus te in scripturarum testimoniis digerendis aemulum gloriaris, in epistola, quam scribit ad episcopum Fidum de infantibus baptizandis, haec memorat : « Porro autem si etiam gravissimis delictoribus et in Deum multo ante peccantibus, cum postea crediderint, remissio peccatorum datur, et a baptismo atque gratia nemo prohibetur : quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus, contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit ? Qui ad remissionem peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria sed *aliena* peccata ».

2. In Ezech. c. 47, 5 (*Migne* XXV, 470) : Quis enim hominum gloriari potest castum se habere cor ? vel ad cujus mentem per oculorum fenestras mori concupiscentiae non introibit ? et (ut parum dicam) animi titillatio ? Mundus enim in maligno positus est : et a pueritia appositum est cor hominis ad malum : ut ne unius quidem diei a nativitatis suae exordio, sine peccato sit humana conditio. Unde et David confitetur in Psalmo : Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea. Non in iniquitatibus matris meae, vel certe meis, sed in iniquitatibus humanae conditionis, unde et Apostolus dicit : Regnavit mors ab Adam, etc.

Tout revient à savoir quel commencement d'acte bon ces Pères ont eu en vue. Jérôme s'exprime ainsi[1] : « Il nous appartient de commencer, il appartient à Dieu d'achever; il nous appartient d'offrir ce que nous pouvons, il appartient à Dieu d'accomplir ce que nous ne pouvons pas ». Il dit semblablement à propos d'Isaïe (30, 18) : « Grande est la miséricorde de Dieu de vouloir attendre notre pénitence jusqu'à ce que nous nous convertissions de nos péchés ». Ce dernier passage s'explique facilement à cause de la disposition que Dieu exige de notre part pour nous donner la justification et la sanctification ; on considère le premier comme plus obscur et on se demande si un acte antécédent de la part de l'homme est nécessaire à chaque acte bon, ou même si une impulsion déterminante de la grâce n'est pas formellement exclue. Quand il dit ailleurs[2] : « C'est l'affaire de Dieu d'appeler, c'est la nôtre de croire ». Il place l'appel de Dieu le premier, et il n'attribue pas trop à l'activité humaine, en lui demandant l'adhésion à la foi. Il s'exprime encore beaucoup plus clairement quand il déclare que tout bien vient de Dieu[3] et que notre volonté elle-même doit être soutenue par la grâce de Dieu[4]. Il considère encore comme un fruit de la grâce la pénitence dont il a fait plus haut la disposition préalable à la grâce de la justification. C'est nous rappeler que nous ne pouvons même pas faire pénitence si le Seigneur ne nous convertit d'abord[5]. Pareillement nous ne devenons spirituels qu'en suivant l'impulsion de la grâce[6]. Les passages

1. C. Pel. III 1 : Nostrum incipere, illius perficere; nostrum offerre quod possumus, illius implere quod non possumus.

2. In Is. c. 49 (*Migne* XXIV, 482).

3. In Jer. c. 18 (*Migne* XXIV, 827) : Nec statim totum erit hominis quod eveniet, sed ejus gratiae, qui cuncta largitus est : ita enim libertas arbitrii reservanda est, ut in omnibus excellat gratia largitoris.

4. Ibid. c. 24 ; Ep. 130 ad Demetr. § 12 : Ubi autem gratia, non operum retributio, sed donantis est largitas... Et tamen velle et nolle nostrum est, ipsumque quod nostrum est, sine Dei miseratione nostrum non est. Cf. Comm. in ep. ad Eph. c. 2, 8. 9. Voir d'autres passages dans Wœrter, *loc. cit.* p. 710.

5. In Jer. 31, 18. 19 (*Migne* XXIV, 912).

6. In Galat. 5, 17.

ne manquent pas où saint Jérôme donne la priorité à la grâce, où il nous montre celle-ci pesant d'une manière décisive sur la volonté humaine avec qui elle coopère.

5. Dans les deux livres contre Jovinien, saint Jérôme combat entre autres erreurs celles qui se rattachent au dogme de la grâce. Cet hérétique pour pouvoir nier la valeur des bonnes œuvres, en particulier du célibat, avait réédité la thèse des stoïciens, à savoir que les bonnes comme les mauvaises actions, n'admettaient pas de différence de degré. Saint Jérôme devait lui prouver, d'une part, la différence essentielle entre le péché mortel et le péché véniel[1], il devait lui montrer, d'autre part, que, d'après l'enseignement des saintes Ecritures, on est obligé d'admettre et des différences dans la grâce sanctifiante, dans l'union d'amour avec Dieu[2], et de degrés dans les mérites comme dans la récompense du ciel[3].

§ 66

Les dogmes anthropologiques chez saint Augustin. — Le Manichéisme, la nature du mal et du péché d'après les explications de saint Augustin.

Si, aux yeux des Apologistes du IIe et du IIIe siècle, le dogme de la Trinité fut considéré comme un juste milieu entre le polythéisme païen et le monothéisme judaïque, on peut assurer que la doctrine chrétienne du péché originel nous tient à l'abri de deux autres extrêmes, le manichéisme et le pélagianisme. — L'histoire des dogmes doit donc conserver à cette doctrine ce caractère que saint Augustin lui a du reste reconnu.

Le manichéisme se rattache par son origine à l'époque

1. Adv. Iov. II, 30.

2. Ibid. II, 29 : Non aeque Deus omnes inhabitat, nec ad eandem mensuram omnibus diffunditur.

3. Ibid. II, 23 : Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis ejus, et dispar meritum aequali mercede compenset.

anténicéenne, c'est-à-dire au IIIe siècle. Il n'appartient cependant à l'histoire des dogmes qu'à partir du IVe, moins à cause de son importance, qu'à cause des Pères qui le combattirent et en particulier de saint Augustin, qui en avait avant sa conversion professé longtemps les erreurs[1]. Le manichéisme a la plus grande parenté avec le gnosticisme syrien, qui emprunte son dualisme absolu à la même source, au système du fondateur de la religion persane, Zoroastre. C'est ce qui explique comment il a trouvé autant de faveurs en Perse qu'en Syrie. Des dissensions se produisirent dans ces contrées entre les différentes fractions religieuses, surtout quand en 227 après Jésus-Christ les Sassanides voulurent raviver la doctrine de Zoroastre par la magie et qu'ils pensèrent pouvoir ainsi renouveler et affermir le sentiment national. Il se produisit encore un autre mouvement religieux : *Mani*[2] entra en scène comme fondateur de secte, avec le projet de pénétrer de quelques idées chrétiennes le vieux dualisme rigide du Parsisme ; mais il trouva chez les magiciens et les rois une résistance irréductible et il fut crucifié en 277 après Jésus-Christ[3]. Ici nous n'avons à nous occuper que de son système. Nous en puisons les éléments aux sources déjà indiquées et

1. De moribus Man. II, 19, 68.

2. Les anciens ne sont pas d'accord, bien plus ils se contredisent souvent sur les actes et la destinée de Mani. On distingue les sources occidentales, c'est-à-dire les Pères latins et grecs et les sources orientales. Les premières nous viennent surtout des actes de la discussion de l'évêque Archelaüs de Kaskar (278 après J.-C.) avec Mani. (Archelaus, *Acta disputationis cum Manete.*) Epiphane nous a conservé quelques détails émanés des Pères grecs.(Haer. 66.) le texte latin fut d'abord imprimé par Zaccagni (Collect. monum. vet. eccl. Roma. 1689, in-4°) puis, dans Gall.(*Bibl. Patrum*, vol. III; Routh, *Rel. sacrae*, IV, 119 et suiv.) Les sources orientales sont les renseignements fournis sur Mani par Grégoire Abulpharadosh, (*Hist. dynast.* p. 82) et autres écrivains arabes. On a longtemps discuté pour savoir auxquelles de ces sources il fallait donner plus de foi, depuis que Isid. de Beausobre, dans son *Hist. crit. de Manichée et Manichéisme* (Amst. 1734 à 1739. 2 vol.), donna la préférence aux sources orientales, tandis que Valsch (*Ketzerhistorie*, I, 694 et suiv.) chercha un moyen terme. Flügel a encore indiqué une nouvelle source : *Mani, seine Lehren und seine schriften* d'après le Fibrist d'Abulfaradosch Muhammad (Xe siècle après J.-C.) Leipzig 1862.

3. L'année 277 est indiquée par Eusèbe (Chron. ed. Schöne, II, 185). Walsch donne d'autres indications (loc. cit. page 724 et suiv.).

encore plus dans les écrits des Pères, qui entreprirent de le combattre. Le premier de ses adversaires est sans contredit saint Augustin[1]. D'autres Pères nous donnent encore des détails sur les erreurs manichéennes ou nous les mentionnent ; ce sont saint Cyrille de Jérusalem, Epiphane (*Haer. 66*), Philastrius *(De haeres.)*, Théodoret et Photius.

1. Le manichéisme eut de commun avec le gnosticisme et le parsisme le principe dualiste : il opposa cependant encore plus étroitement les deux êtres absolus et ne se contenta pas de concevoir le principe du mal comme une matière morte, il en fit un principe spirituel qui eut pour corps les ténèbres et la matière. Le Dieu bon au contraire possédait un royaume de lumière et était entouré d'éons engendrés par lui de toute éternité. Dans ce royaume régnait la paix et la félicité, dans l'autre le trouble et la discorde[2]. Les Manichéens avaient introduit ce dualisme pour expliquer la présence du mal dans le monde ; nous montrerons dans la suite si ce but fut atteint. Par là cette erreur s'opposait au monothéisme, qui est la plus pure expression de la vérité religieuse et repoussait également le dogme chrétien de la Trinité. Certains manichéens ont bien eu la prétention de retenir au moins le terme de Trinité. Ils ont admis à côté du Père, qui habite le royaume inaccessible de la lumière, un Christ qui trône dans le soleil et les étoiles, et un Esprit vivificateur, dont l'air est le corps. Mais c'était là une trinité bien différente de la nôtre. Elle ne se réalisait en Dieu que par une émanation qui l'épuisait ; à côté des deux éons primitifs on en admettait plusieurs autres. Il manquait à ce système l'idée du vrai Dieu, du Dieu absolu, spirituel, simple, etc... De même l'idée du mal et du péché ne subsistait plus dans toute son exactitude par suite du dualisme.

2. Comme le manichéisme ne pouvait pas s'élever de lui-même jusqu'au dogme de la génération substantielle et de

1. De duabus animabus c. Man., Libri 33 c. Faustum, De natura boni, C. Secondinum. C. Adimantum Man. discip. etc.

2. Cf. *Aug.* De haer. 46.

l'homousie du Logos avec le Père, non plus qu'au dogme de de la Trinité, il ne put pas se faire à l'idée d'une création produite du néant. Il ne connut qu'une formation du monde ; il applique même à la vie divine et au développement de la formation du monde la conception d'un certain mélange physique empruntée au monde matériel. Des éléments du royaume de la lumière sont entrés en combinaison avec d'autres du royaume des ténèbres et de ce mélange est sorti le monde actuel. Dans un combat les éons du royaume des ténèbres dépassèrent leurs frontières et conquirent quelques parties de l'homme primitif, un fils du « *Jesus apatibilis* », un éon[1], que le Dieu le plus élevé avait fait émaner de sa substance, et qu'il avait chargé de repousser les mauvais éons[2]. Le prince du royaume des ténèbres rassembla les parties de lumières conquises et les communiqua à sa postérité, à Adam, qui avait reçu en lui-même le corps, l'âme sensible et la concupiscence du royaume du mal, et qui tenait du royaume de lumière les âmes raisonnables de toute la race humaine[3]. Pour reconquérir les parties de lumières perdues, le Dieu bon fit organiser par l'esprit vivant (ζῶν πνεῦμα) le monde actuel[4], dans lequel sont mêlés les éléments des deux royaumes, de sorte que cependant les éléments de lumière prédominent dans le soleil et les étoiles et ceux des ténèbres sur la terre.

3. Ce qui donnait encore au gnosticisme une certaine teinte de christianisme, c'était l'idée de rédemption, si défigurée qu'il la conservât. Le manichéisme devait l'adop-

1. Cf. C. Faustum XX, 1 sqq.

2. C. Faust. II, 3 : Sed videlicet doctissimi homines, profertis nobis ex armario vestro nescio quem primum hominem qui ad gentem tenebrarum debellandam de lucis gente descendit, armatum aquis suis, contra inimicorum aquas etc... c. 4 : Hujus primi hominis filium credi vultis Dominum Jesum Christum. Cf. De natura boni 42. De actis cum Felice Manichaeo I. 19.

3. *Aug.* De duabus animabus c. Man. 12.16.

4. C. Adversarium Legis et Proph. I, 1 : Cum Manichaei, quamvis librum Geneseos non accipiant atque blasphement, Deum tamen bonum fabricasse mundum, etsi ex aliena natura atque materia, confiteantur.

ter sous la même forme. Toute l'histoire du monde n'est autre chose que le développement de cette idée de rédemption, ou ce progrès, par lequel les éléments arrachés au royaume de lumière obtiennent leur délivrance et le retour à leur premier état. Ce progrès n'est que physique, tout comme la génération des éons, la formation du monde et la production du péché. Pour pénétrer ce progrès plus efficacement, l'éon Christ, qui a son habitation dans le soleil, vint sur la terre et prit une apparence humaine[1]. Il annonça la doctrine du vrai Dieu, attendu que celui des Juifs et des païens appartenait aux éons du royaume des ténèbres et il indiqua le moyen, par lequel les âmes humaines pouvaient s'émanciper à nouveau de la matière : à savoir les « *tria signacula* ». C'était là la doctrine de la croix ou de l'abstinence : le *signaculum oris* désignait l'abstinence de vin et de viande ; le *signaculum manus*, l'abstention de toute occision d'animal ou de plante, ainsi que l'abstention de toute propriété particulière ; le *signaculum sinus*, l'abstinence de relations charnelles. Avec cette doctrine le progrès par lequel chaque individu était purifié de ses fautes était aussi l'effet d'une opération physique.

4. Ce progrès constant de rédemption et de purification des péchés atteint son terme à la fin des temps par l' ἀποκατάστασις τῶν πάντων, où les parties de lumière seront réunies, affranchies et rendues au royaume du bien. Tout redeviendra comme au commencement avant la formation du monde. Le manichéisme ne connaît pas de résurrection des morts. Les âmes qui, à la mort, n'auront pas atteint la perfection dans l'abstention prescrite, seront soumises à une migration spéciale ; celles qui seront tombées dans la malice subiront le feu de l'enfer.

5. Il n'y a pas de différence pour les principes de la connaissance entre le gnosticisme et le manichéisme. La *gnosis* est la source de la vérité divine comme le fondement pour le travail de purification et de rédemp-

1. De haer. 46. Cf. Theodor. haer. fab. I, 26.

tion, qui doit hâter la sortie du royaume des ténèbres. Saint Augustin reconnaît que ce principe flatta d'abord son orgueil et que c'est là le motif pour lequel il resta neuf ans attaché à l'erreur[1]. Voilà pourquoi aussi les Manichéens agirent avec tant d'arbitraire dans la discussion des sources de la foi. Ils rejetèrent l'ensemble des livres de l'Ancien Testament, comme émanant d'un éon mauvais ; ils prirent du Nouveau Testament ce qui allait à leur système et cela ils l'expliquèrent à leur guise[2]. A côté de ces écrits torturés ils gardèrent des livres apocryphes, les biographies des Apôtres, l'évangile de Thomas, les actes de Paul et de Thècle etc.

De la réfutation de ce système ordonné avec le plus incohérent arbitraire et embelli de tous les ornements les plus fantaisistes — système qui a occupé saint Augustin dans ses nombreux écrits antimanichéens — nous ne devons mettre en lumière que ce qui a trait à la nature et à l'origine du péché. Les autres points particuliers, l'unité de Dieu, la génération divine, la création du monde, l'unité de l'âme humaine, ont été déjà étudiés ailleurs.

1. Ce qui avait fait le succès du dualisme des Manichéens, c'était sa prétention d'expliquer le mal dans le monde ; celui-ci leur parut être une puissance si insurmontable, si étendue, qu'ils crurent devoir lui donner pour auteur un deuxième principe absolu. En dehors de la contradiction qu'implique l'admission de deux êtres absolus, puisque l'absolu ne peut exister que s'il est un, la seule conception d'un principe absolu mauvais renferme en elle-même une première contradiction. Il ne peut pas y avoir d'être absolu mauvais. Ni la matière, que les Platoniciens regardèrent comme l'éternelle barrière du bien et le premier principe du mal, ni

1. *Aug.* De utilit. credendi 1, 2 : Quid enim me aliud cogebat, annos fere novem spreta religione quae mihi puerulo a parentibus insita erat, homines illos sequi ac diligenter audire, nisi quod nos superstitione terreri et fidem nobis ante rationem imperari dicerent, se autem nullum premere ad fidem, nisi prius discussa et enodata veritate ?

2. C. Faust. XXXI, 1 ; XXXII, 1 ; XXXIII, 3.

l'être premier spirituel et mauvais des Manichéens ne peuvent être appelés des êtres absolument mauvais. La matière a été capable de formation pour constituer l'ordre du monde et les Manichéens eux-mêmes admettent qu'elle a pu recevoir les bons éléments du royaume de la lumière [1]. De telles capacités constituent une contradiction avec l'être absolu mauvais et ne peuvent dériver que du principe bon absolu. Il en est de même des facultés spirituelles, que les Manichéens attribuent au principe absolu mauvais : l'intelligence, la force, l'activité vitale. L'idée du mal ne permet en aucune façon, que nous la portions jusqu'au mal absolu. De même notre idée du bien absolu est défigurée par les erreurs manichéennes. Au principe bon on attribue l'ignorance, le désordre, la faiblesse, en partie même le triomphe dans la lutte contre le mal, autant de qualités qui sont en contradiction avec le bien absolu. L'idée d'un combat entre le principe bon et le principe mauvais est certainement inconvenante : le Dieu bon l'engagea en effet librement et s'il prévit sa défaite, il dut être animé d'une volonté mauvaise, celle de laisser corrompre son être et de le laisser en partie dominé par le principe mauvais. Ne prévit-il pas sa défaite, sa connaissance était donc limitée? Fut-il enfin nécessité au combat? Mais alors il était soumis à une volonté supérieure à la sienne et il n'était pas le dieu absolument parfait.

Le principe absolu mauvais ne peut guère conserver cette appellation dans ce combat. Son effort pour réaliser la conquête des éléments de lumière, issus du royaume du bien, est plutôt à appeler un bien qu'un mal. Alors même qu'on prétendrait que cet effort n'aurait été inspiré que par l'envie et la haine, qu'il n'aurait eu pour but qu'un préjudice à causer au royaume du bien, la seule connaissance du royaume de lumière et du bien ont une chose naturellement bonne et incompatible avec l'idée de principe absolument mauvais [2].

1. De nat. boni c. Man. 18.
2. *Aug.* De nat. boni. c. Man. 41 43.

Après ce combat et après cette défaite, le principe du bien ne peut plus être considéré dans le manichéisme que comme un être fini, variable et sujet au mal [1].

2. Le mal ne se caractérise pas partout comme un être, une substance, encore moins comme une substance absolue, ainsi que le prétendent les Manichéens ; partout au contraire il se manifeste comme quelque chose de négatif, comme un manque, un défaut, une corruption dans un être bon [2]. C'est ici manque d'ordre, là de beauté, plus loin de bonne organisation intérieure, ailleurs de forme extérieure. L'être lui-même auquel s'attache le mal, reste toujours bon avec son essence, son action, ses propriétés [3]. Si toutes les choses bonnes découlent du Dieu bon dans la mesure même où elles sont bonnes, de l'aveu même des Manichéens, il en résulte que tout ce qui a l'être, tout ce qui peut être appelé une nature, relève par ce seul fait du Dieu bon, comme de la cause première et en aucune façon, pas même partiellement, du principe mauvais [4]. Les Manichéens ont encore moins de raison de faire dériver du royaume des ténèbres l'âme inférieure et sensible de l'homme, qu'ils appellent la seconde âme à côté de la première, qui est l'âme raisonnable. L'âme est cependant bien supérieure dans l'échelle des êtres à toutes les choses auxquelles nous attribuons seulement l'être ; elle appartient en effet à l'intelligible, qui n'est

1. Ibid. c. 44 : Jam vero quod ipsam partem naturae Dei dicunt ubique permixtam in caelis, in terris, sub terris, in omnibus corporibus, siccis et humidis, in omnibus carnibus, in omnibus seminibus arborum, herbarum, hominum, animalium ; non potentia divinitatis sine ullo nexu incoinquinabiliter, inviolabiliter, incorruptibiliter omnibus rebus administrandis regendisque praesentem, quod nos de Deo dicimus ; sed ligatam, oppressam, pollutam, quam solvi, liberari purgarique dicunt, non solum per discursum solis et lunae et virtutes lucis, verum etiam per Electos suos.

2. Ibid. c. 4: Malum nihil aliud est quam corruptio vel modi vel speciei vel ordinis naturalis.

3. Ibid. c. 4. 6.

4. Ibid. c. 19 : Ac per hoc sicut ab illo est omne quod bonum est, sic ab illo est omne quod naturaliter est ; quoniam omne quod naturaliter est, bonum est. Omnis itaque natura bona est, et omne bonum a Deo est : omnis ergo natura a Deo est.

pas perçu par les sens et ne peut être embrassé que par la connaissance de l'esprit ; elle est donc plus parfaite que le soleil, la lune et les étoiles[1]. L'âme humaine même souillée par le mal, un esprit tombé sont plus parfaits de leur nature que les objets de la perception sensible[2]. Il ne s'ensuit pas que le mal qui se trouve dans les créatures raisonnables, que le manque de vertu ou le vice, parce qu'ils sont quelque chose d'intelligible, soient plus parfaits que les choses perceptibles de la nature. Le mal ne peut pas être mis en parallèle avec les êtres substantiels qui existent réellement. Les défauts des êtres de telle nature peuvent seuls être comparés à ceux des êtres d'une nature différente et il convient de concéder que les défauts des êtres spirituels sont plus grands et plus considérables que ceux des objets sensibles, parce que la bonté qui manque aux premiers est autrement élevée et parfaite. « Quand nous disons : ceci n'est pas de l'or, cela n'est pas la vertu, quoique entre l'or et la vertu, la différence soit grande, il semble que nous n'établissions pas de distinction entre ces deux négations. Cependant c'est un plus grand mal de manquer de vertu que de manquer d'or ; aucun esprit réfléchi n'en doute. Cette différence d'estimation ne ressort pas des négations qui se valent, mais des choses comparées dont la valeur n'est pas la même. Autant la vertu l'emporte sur l'or, autant le manque de vertu est plus privatif que le manque d'or. Puisque donc les choses intelligibles précèdent les choses perceptibles, nous supportons bien moins volontiers un défaut dans les choses intelligibles que dans les choses sensibles, car nous mesurons moins la valeur des choses aux défauts qu'elles entraînent, qu'aux avantages dont elles nous privent. » Tel est l'avis de saint Augustin[3].

Le mal ne s'attache donc qu'à une nature bonne ; il a le bien pour fondement et condition, il ne peut être lui-

1. *Aug*. De duabus animabus c. Man. c. 5.
2. De nat. boni c. Man. c. 5.
3. De duabus animabus c. Man. 5, 7.

même ni une substance, ni quelque chose d'essentiel et encore moins une substance absolue. Mais en quoi consiste donc plus précisément le défaut que nous appelons le mal ou un mal (*malum*)? Comparées au bien absolu, Dieu, toutes les choses finies sont imparfaites et défectueuses. Les écoles ont plus tard appelé ces défauts le *malum metaphysicum*. Ce n'est pas de ceux-là qu'il est question quand nous parlons du mal dans le monde. Il y a aussi des défectuosités, des imperfections d'une autre sorte établies par Dieu lui-même, puisque les êtres d'une même espèce dans le monde sensible et spirituel ne sont pas tous également parfaits. Il existe entre eux des différences, suivant que les privilèges propres à leur espèce se trouvent dans chaque individu à des degrés plus ou moins élevés et suivant que des défauts sont voulus et établis par Dieu dans tel être plutôt que dans tel autre. Ces défauts, nous les appelons *malum physicum*; ils ne sont pas, à proprement parler, des maux, ils servent à la beauté, à l'harmonie, à l'unité de l'ensemble, en particulier chez les êtres inconscients[1]. Le vrai mal, c'est d'être privé des prérogatives et des biens qui devraient être présents dans l'être parce qu'ils correspondent à l'idée de cet être[2].

1. De nat. boni c. Man. 8: Cetera vero quae sunt facta de nihilo, quae utique inferiora sunt quam spiritus rationalis, nec beata possunt esse, nec misera. Sed quia pro modo et specie sua etiam ipsa bona sunt, nec esse quamvis minora et minima bona, nisi a summo bono Deo potuerunt, sic ordinata sunt, ut cedant infirmiora firmioribus, et invalidiora fortioribus et impotentiora potentioribus atque ita caelestibus terrena concordent tamquam praecellentibus subdita. Fit autem decedentibus et succedentibus rebus temporalis quaedam in suo genere pulchritudo, ut nec ipsa quae moriuntur vel quod erant esse desinunt, turpent aut turbent modum et speciem et ordinem universae creaturae. Cf. c. 16: Quae tamen etiam privationes rerum sic ordinantur in universitate naturae, ut sapienter considerantibus non indecenter vices suas habeant. Nam et Deus certa loca et tempora non illuminando, tenebras fecit tam decenter quam dies... c. 17: Non ergo mala est, in quantum natura est, ulla natura; sed cuique naturae non est malum nisi minui bono.

2. *Aug.* De nat. boni c. Man. c. 23: Malus ergo modus vel mala species vel malus ordo, aut ideo dicuntur, quia minora sunt quam esse debuerunt, aut quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda sunt; ut

Ne nous demandons pas pour le moment d'où viennent dans le monde, en particulier dans le monde spirituel, tous ces défauts, mais recherchons seulement ce qu'ils supposent et à quels êtres ils sont propres. Voici la réponse de saint Augustin sur ce point : ils ne se trouvent pas dans l'être absolu, immuable, mais seulement dans les créatures, qui ont été tirées du néant et sont devenues dès lors sujettes au changement et à la corruption. Le mal n'est en effet, nous l'avons dit, rien autre chose que la perte d'un bien, d'une perfection accordée par Dieu à cet être ; c'est la descente d'un degré dans l'échelle de la bonté, un éloignement du bien idéal, un arrêt dans la participation à ce bien, et un pas fait du côté du néant. Or, cela n'est possible que pour les choses finies, changeantes et tirées du néant par Dieu. Elles conservent une certaine parenté avec le néant et, spécialement pendant le temps de l'épreuve, flottent entre Dieu qui les a créées et le néant d'où elles ont été tirées[1]. La corruption arrive à son plus haut degré dans une chose quand tout ce qu'elle avait de bon lui a été enlevé et qu'elle est de nouveau tombée dans le néant ; mais il convient de le remarquer, la corruption cesse alors, en tant que telle ; elle devient l'anéantissement[2]. Il apparaît par là d'autant plus clairement, que le mal ne peut rien être d'absolu, bien plus que son essence n'est qu'une privation[3].

ideo dicantur mala, quia sunt aliena et incongrua : tamquam si dicatur aliquis non bono modo egisse, quia minus egit quam debuit, aut quia ita egit sicut in re tali non debuit vel amplius quam oportebat, vel non convenienter ut hoc ipsum quod reprehenditur, malo modo actum, non ob aliud juste reprehendatur, nisi quia non est ibi servatus modus.

1. Ibid. c. 10 : Omnes igitur naturae corruptibiles, nec omnino naturae essent, nisi a Deo essent ; nec corruptibiles essent, si de illo essent, quia hoc quod ipse est essent... Ideo autem non incommutabiles sunt, quia nihil est unde factae sunt. Cf. C. Secundin. 8.

2. C. Secund. Man. c. 11 : Deficere autem non jam nihil est, sed ad nihil est, sed ad nihilum tendere.

3. Quoique les autres Pères n'aient pas égalé saint Augustin dans la détermination du mal, ils sont cependant d'accord avec lui. Le pseudo-Aréopagite (Ch. IV, *De divinis nominibus*, § 18-33) a surtout bien traité cette question.

3. Les Manichéens n'admirent pas le caractère négatif du mal, au contraire, ils en firent une substance et une substance absolue ; ils se trompèrent encore en considérant le mal dans le monde spirituel et humain, comme une entité purement physique et en expliquant son extension par des moyens physiques. Saint Augustin s'appliqua à faire ressortir le caractère moral du mal dans l'humanité et son origine dans la liberté de la créature. Le mal ne pouvait s'établir que comme une corruption dans un être fini et tiré du néant ; nous l'avons déjà montré.

Dans les choses du monde matériel, il ne se manifeste pas seulement des défauts, des imperfections voulues de Dieu pour la beauté et l'harmonie de l'ensemble, il s'opère une corruption et une dissolution progressives des êtres organiques, d'autant plus considérable que leur matière commune, leur *substratum*, montre et réalise une tendance à absorber en elle-même les choses particulières et à les entraîner dans le torrent de la mutabilité qui emporte tout. Dieu est par contre le plus haut bien ; intangibles sont sa nécessité, son immutabilité, et dès lors il ne saurait être sujet à une déchéance et à une corruption. L'esprit de la créature est plus parfait que les choses matérielles, bien qu'il soit encore à une distance infinie de Dieu. C'est qu'il a reçu de Dieu une nature et une essence telles qu'il ne peut pas, s'il ne le veut, perdre sa bonté et ses prérogatives, il ne peut donc même pas être corrompu.

Il lui a été accordé une plus grande ressemblance avec l'immutabilité de Dieu, et il lui en est réservé une encore plus intime pour l'autre vie, s'il s'attache avec une volonté ferme à l'observation des commandements divins. Toute déchéance de la perfection que Dieu lui a départie est toujours sa propre faute et une conséquence de sa volonté libre. Ce n'est même que lorsque sa volonté a déjà commencé son acte, que Dieu peut infliger un mal comme châtiment. Pour l'esprit créé, le mal est donc ou le péché

en lui-même ou la punition attachée par Dieu au péché[1].

Le péché suppose la liberté de la volonté. D'après le témoignage de notre conscience morale, et tous sont d'accord là-dessus, on ne peut regarder comme un péché et dès lors nous imputer que ce que l'homme a accompli contre le commandement de Dieu avec pleine connaissance et liberté[2]. Le péché est donc la volonté d'omettre ou de faire ce que la justice défend et dont on est libre de s'abstenir. « *Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi, quod justitia vetat et nude liberum est abstinere*[3] ». Immédiatement avant, saint Augustin avait défini la volonté : le pouvoir de désirer qui, libre de toute pression extérieure et intérieure, se porte vers la conservation de l'obtention d'un bien réel ou apparent[4]. Nous entendons l'expression « *cogente nullo* » que notre docteur emploie ici dans la définition de la volonté libre, non seulement comme une exemption de nécessité extérieure, comme le pensait Baïus et Jansénius, mais encore comme l'exemption de toute nécessité intérieure. Nous trouvons dans les paroles de saint Augustin le motif de cette explication. Il vient de montrer par des exemples que la liberté intérieure de la volonté peut subsister même sous le coup d'une pression extérieure ; aussitôt après la définition donnée, il requiert comme une condition essentielle pour le

1. *Aug.* De nat. boni, c. Man. c. 6. 7 : Ac per hoc omnis natura quae corrumpi non potest, summum bonum est, sicut Deus est. Omnis autem natura quae corrumpi potest, etiam ipsa aliquid bonum est : non enim posset ei nocere corruptio, nisi adimendo et minuendo quod bonum est. Creaturis autem praestantissimis, hoc est rationabilibus spiritibus hoc praestitit Deus, ut si nolint, corrumpi non possint ; id est, si obedientiam conservaverint sub Domino Deo suo, ac sic incorruptibili pulchritudini ejus adhaeserint; si autem obedientiam conservare noluerint, quoniam volentes corrumpuntur in peccatis, nolentes corrumpantur in poenis.

2. De duab. anim. c. Man. c. 10, 12 : Quibus concessis colligerem, nusquam scilicet nisi in voluntate esse peccatum : cum mihi auxiliaretur etiam illud, quod justitia peccantes tenet sola mala voluntate, quamvis quod voluerint implere nequiverint.

3. *Aug.* De duab. anim. c. 11, 15.

4. Ibid. 10, 14 : Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum.

péché, la possibilité de vouloir le contraire *(liberum nolle)*[1]. Plus tard cependant, dans ses *Rétractations*[2], il restreint les définitions précédentes, pour que les Pélagiens ne puissent pas invoquer ses paroles et contester l'existence du péché originel chez les enfants. Dans ses écrits antimanichéens, en particulier aux endroits déjà indiqués, il ne s'occupe pas du péché originel qui s'attache à tous les hommes par le fait seul de leur naissance. C'est que celui-ci a le caractère d'une punition du péché *(poena peccati)* et qu'il ne peut être en même temps considéré comme péché que parce qu'il a été produit par la décision libre d'Adam dans le paradis terrestre[3]. Des expressions qu'il emploie dans ses écrits antimanichéens, à savoir que la nature en elle-même, et en tant qu'elle est nature ne peut pas être mauvaise, on ne peut pas conclure que saint Augustin nie le péché qui affecte la nature de l'homme, puisque dans ses expressions il a toujours en vue la nature primitive, telle qu'elle vient de Dieu même[4].

Au reste, le caractère négatif et privatif qui est propre au mal en général, s'applique aussi au péché qui n'est que le mal causé ou mérité par la liberté de la créature elle-même. L'effort et le désir, qui se manifestent dans le péché, sont, il est vrai, une chose positive ; mais le mal ne vient pas de ce que leur objet est peut-être une substance mauvaise ; le mal n'existe que par le fait de l'éloignement du bien, de la préférence des choses finies, passagères ou même tout à fait sensibles, aux choses éternelles et divines. Il en fut ainsi du premier péché dans le paradis terrestre. Le fruit de l'arbre de vie n'était pas mauvais en lui-même, mais l'homme s'éloigna de l'amour et de l'obéissance de Dieu et lui préféra les

1. Ibid. c. 11, 15 ; 12, 17.
2. L. I, 15.
3. Retr. I, 15, 6 : Propterea non perturbat de parvulis quaestio, quia ex illius origine rei tenentur, qui voluntate peccavit, quando libero et ad faciendum et ad non faciendum motu animi non curabat, eique ab opere malo abstinendi summa potestas erat.
4. Ibid. n. 6.

choses sensibles [1]. Le péché ne consiste donc que dans un mauvais usage des biens créés par Dieu ; même ce mauvais usage, Dieu l'emploie à des fins bonnes et l'enfer lui-même doit servir en définitive à la manifestation de la justice divine [2].

Avec moins de clarté, mais par un raisonnement semblable, Denys le pseudo-Aréopagite, explique la doctrine de la nature du mal et du péché ; il aboutit aux mêmes conclusions : le mal ne peut être rien d'absolu, il s'attache toujours au bien, comme un accident et d'après sa nature il est une privation, une absence d'être, (μηδαμῶς μηδαμῇ μηδὲν ὄν) qui n'est venue dans le monde que par la volonté libre des esprits avec la permission de Dieu [3].

§ 67

L'erreur pélagienne et semipélagienne

1. Au temps où commencèrent à s'élever en Orient les discussions christologiques contre les précurseurs du Nestorianisme, c'est-à-dire au commencement du ve siècle, éclata en Occident une autre hérésie. Elle s'étendit sur un autre terrain, le terrain anthropologique, mais elle resta dans une connexion étroite, intérieure et extérieure avec l'erreur christologique. Pélage surnommé Brito dans saint Augustin [4] désigné par Marius Mercator dans son *Commonitorium* comme étant « gente Britannus », habitait Rome au commencement du ve siècle et y jouissait de la considération publique [5].

1. De nat. boni c. Man. c. 34 : Item quia peccatum vel iniquitas non est appetitio naturarum malarum, sed desertio meliorum, sic in Scripturis invenitur scriptum : Omnis creatura Dei bona est... Non ergo malam naturam homo appetivit, cum arborem vetitam tetigit : sed id quod melius erat deserendo factum malum ipse commisit.

2. *Aug.* De nat. boni c. Man. c. 37. 38.

3. De divinis nominibus c. 4, § 19-33.

4. Ep. 186, 1.

5. *Aug.* De pecc. mer. et rem. II, 16, 25, De gestis Pel. 22, 46 ; 14, 36 ; 20, 44.

à cause de l'austérité de sa vie et de ses mœurs. Il était moine et laïque. Il s'attacha Celestius plus jeune, mais mieux doué que lui, et peut-être déjà en l'an 400, par son traité « *Contra traducem peccati* » il entra en scène avec ses propositions erronées sur le péché originel[1]. Les deux novateurs attirèrent sur eux l'attention publique, lorsqu'en 411 ils firent voile vers l'Afrique où ils développèrent sans déguisement leurs erreurs. Un troisième porte-voix du Pélagianisme fut Julien qui déjà à Rome s'était probablement associé aux deux précédents. C'était un fils de celui qui devait être plus tard l'évêque Mémor ; il entretint des relations amicales avec Augustin, devint lui-même dans la suite évêque d'Eclane et entra en scène en 418 comme représentant du Pélagianisme. Bientôt après, il composa quatre livres puis huit autres contre Augustin. Nous savons peu de chose des derniers jours de ces chefs du Pélagianisme, surtout après l'exil de plusieurs d'entre eux en 429.

Pour ce qui regarde les erreurs elles-mêmes, nous les connaissons par les écrits ou les fragments qui nous sont restés[2], comme aussi par les réfutations qu'elles ont provoquées, surtout celles de saint Augustin.

Le système revêt avant tout le caractère d'un froid rationalisme, qui prend la raison seule pour principe de la connaissance religieuse. Il s'explique chez le chef de la secte par un certain orgueil, qui lui faisait croire à l'existence d'œuvres naturellement bonnes, et ne lui découvrait dans la doctrine du péché originel et de la grâce que des encouragements à une certaine somnolence ou paresse morale[3]. L'erreur principale consistait dans la méconnaissance des relations surnaturelles de l'homme avec Dieu par la grâce et dans la

1. D'après le Praedestinatus.

2. Nous avons de Pélage ses « *Commentarii in epistolas Pauli* » écrits avant 410 — une lettre « *Ad Demetriadem de Virginitate* » ; ces deux livres sont imprimés dans les œuvres de S. Jérôme et de S. Augustin. Nous avons aussi un « *Libellus fidei* » et une lettre « *ad Celantiam matronam* ». S. Augustin a conservé dans ses réfutations bien des écrits de Celestius et de Julien.

3. Cf. Würter, *Pélagianismus*, page 177 et suiv.

négation de la grâce sanctifiante au sens orthodoxe. La contemplation éternelle de Dieu dans le ciel était bien pour eux la destinée de l'homme, mais il devait la mériter ici-bas, au sens strict des mots, par une moralité due à ses seules forces naturelles, au point qu'il pourra même acquérir l'impeccabilité. Voilà pourquoi d'après Pélage, l'état primitif de l'homme dans le paradis terrestre n'était pas préférable à celui dans lequel il naît actuellement. Il était mortel[1], sujet à la concupiscence, limité dans ses forces naturelles et morales, mais il possédait le pouvoir de vivre sans péché et de mériter le ciel[2]. Le seul avantage qu'Adam eût sur nous, c'était de n'avoir devant lui aucun mauvais exemple.

2. C'était déjà avouer que le péché d'Adam dans le paradis terrestre n'avait pas eu de conséquences essentiellement mauvaises pour ses descendants. Il n'y a pas de péché originel. Le péché d'Adam n'a été préjudiciable à sa postérité que parce qu'il a ouvert la voie de la damnation et donné le premier mauvais exemple, que beaucoup d'autres devaient suivre. C'est ainsi que la puissance du mal est allée en augmentant[3]. Pour Pélage comme pour Julien, la transmission héréditaire du péché est une erreur manichéenne qui est en contradiction non seulement avec notre idée qui fait toujours du péché quelque chose de personnel et d'inhérent à une faute personnelle, mais encore avec la justice et la miséricorde de Dieu, qui veut bien pardonner nos fautes personnelles, mais qui ne peut nous imputer les péchés des autres[4]. Saint Augustin s'oppose avec raison à leur façon d'expliquer l'entraînement général au péché par suite de l'imitation ; ce n'était point là une explication. Elle n'était même pas

1. Julien (op. imp. c. Jul. VI, 27) explique ainsi le passage de la Genèse (1, 19) : la mort n'est pas la punition du péché, mais une conséquence de la composition matérielle du corps et de son extraction de la terre. La menace de mort formulée dans la Genèse (2, 17) et dans S. Paul (Epit. aux Rom. 5, 12) doit être entendue de la mort de l'âme.

2. *Aug.* De gestis Pel. c. 11. De nat. et gr. c. 43. Op. imp. c. Jul. I, 71; III, 212 ; VI, 25.

3. De pecc. orig. c. 3. Op. imp. c. Jul. II, 107.

4. Op. imp. c. Jul. VI, 21. De pecc. mer. et rem. III, 15.

compatible avec l'idée particulière que les Pélagiens se faisaient de la liberté. Si la liberté nous incline également au bien et au mal, l'imitation seule ne pourra jamais expliquer la préférence libre donnée par tous les hommes au mal.

3. L'état moral de l'homme n'a donc pas été changé par le péché d'Adam. Concupiscence, mort, maladie, souffrance et douleurs, ne sont pas des peines du péché originel, il faut les appeler des biens. Les forces morales de l'homme sont restées les mêmes et l'homme peut, avec sa seule volonté, sans aucun secours de Dieu, obtenir au plus haut degré l'impeccabilité, l'exemption du péché mortel et même du péché véniel[1]. La volonté ne nous incline d'aucun côté d'une manière prépondérante, ni vers le bien, ni vers le mal. La liberté de la volonté est semblable à une balance dont les plateaux gardent toujours l'équilibre[2].

4. Le baptême des enfants ne pouvait plus avoir chez les Pélagiens la signification de la rémission du péché originel transmis. Mais ils n'osèrent pas s'élever contre cet usage de l'Eglise, parce qu'il était trop répandu et ils se contentèrent de lui donner un autre but que la rémission des péchés (*in remissionem peccatorum*) chez les enfants. Pour lui conserver quelques effets, ils lui attribuèrent le droit d'expectative donné aux enfants sur le royaume du ciel et la pleine participation aux mérites du Christ. Ils s'appuyèrent sur les paroles de Notre-Seigneur prises à la lettre, (saint Jean, 3, 5) : « En vérité, en vérité, je vous le dis : celui qui n'est pas régénéré par l'eau et l'Esprit-Saint, n'entrera pas dans le royaume de Dieu, ils en conclurent que sans le baptême on peut avoir la vie éternelle (*vita aeterna*) mais non le royaume du ciel (*regnum caelorum*).

Le baptême seul donne aux enfants ce droit, ainsi que le

1. *Aug.* De gestis Pel. c. 35. De pecc. mer. et rem. II, 5. Pélage ne se contentait pas d'enseigner que l'impeccabilité était une chose possible, il donnait encore beaucoup d'exemples (De nat. et gr. 26, 42), d'hommes, qui n'avaient point péché.

2. Op. imp. c. Jul. III, 117; V, 48.

droit au *bonum sanctificationis*[1]. Julien voulait conserver au baptême des enfants, le pouvoir de produire une certaine élévation de la grâce dans leur nature humaine, créée cependant bonne[2].

5. La grâce, telle qu'elle est comprise au sens chrétien, n'avait plus sa raison d'être dans le système de Pélage. L'idée de grâce était cependant si intimement liée avec les enseignements fondamentaux du christianisme sur le péché, la rédemption et la gloire, que Pélage ne pouvait pas complètement la négliger, s'il voulait garder quelque apparence de christianisme. Il s'engagea donc dans des explications arbitraires et appela grâce la volonté libre ou le pouvoir (*posse*) de faire le bien ; tandis que le vouloir et le parfaire restaient l'œuvre de l'homme seul[3]. Il appela encore grâce la loi écrite de l'Ancien Testament. Cependant il ne faisait aucune allusion à une grâce quelconque du Christ, si bien que si Pélage n'était sorti de la notion qu'il donnait de la grâce, le rédempteur aurait perdu toute importance dans son système. De même que le péché d'Adam n'avait eu sur toute la race qu'une influence extérieure de mauvais exemple, de même la promulgation de la loi évangélique du Christ, ses exemples de vertu n'avaient servi qu'à déterminer extérieurement le monde vers le bien. Mais ce n'était plus là qu'une grâce extérieure et non une grâce intérieure[4]. Il n'y avait plus de différence essentielle entre l'état de nature depuis Adam jusqu'à Moïse, l'état de l'homme depuis la loi mosaïque jusqu'au Christ et l'état créé par le Christ lui-même

1. C. Jul. VI, 17. De pecc. orig. 17. 18. 19. C. duas. epp. Pelagg. *I*, 23. Op. imp. c. Jul. I, 111 ; VI, 36.

2. Op. imp. c. Jul. III, 151 ; V, 9.

3. De gr. Chr. c. 4, § 5 : Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit ; duo vero reliqua, hoc est velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere bono laus hominis est, immo et hominis et Dei, qui ipsius voluntatis et operis possibilitatem dedit quique ipsam possibilitatem gratiae suae adjuvat semper auxilio.

4. *Aug.* De gr. Chr. c. 4.

puisque le salut était possible dans chacun de ces trois états, sans la nécessité de la foi au Christ et de sa grâce, sans la médiation du Christ entre Dieu et l'homme [1]. Il n'y avait plus de différence spécifique entre la moralité naturelle ou païenne et la moralité surnaturelle ou chrétienne ; le sens profond, l'importance de la rédemption et du christianisme disparaissent pour l'homme. Peu à peu cependant Pélage voulut admettre une grâce intérieure. Le Christ devait avoir acquis à tous les hommes le pardon des péchés et celui qui pour obtenir ce pardon se basait sur les mérites du Christ, celui-là obtenait par le fait même une grâce du Christ[2]. Il ne faudrait pas confondre cette grâce de la rémission des péchés avec la grâce de la justification, telle que l'enseignent la révélation et l'Eglise. Chez les Pélagiens ce n'était ni une régénération, ni un renouvellement de l'homme, mais un simple bon vouloir de Dieu, qui dorénavant ne comptait plus à l'homme ses péchés[3]. Ici se rencontraient le système rationaliste du Pélagianisme et le surnaturalisme extrême de Luther. Julien parle bien çà et là d'une certaine sanctification obtenue par le baptême et d'une participation qu'il nous confère aux bénédictions de l'état de chrétien; mais il n'est jamais question, dans le système de pardon tel que l'entendaient les Pélagiens, d'une sanctification et d'une rénovation de l'âme au moyen d'un principe de vie surnaturel, qui nous donne la force d'observer les commandements divins[4].

Pressés par la victorieuse polémique d'Augustin, les Pélagiens durent enfin admettre une certaine grâce actuelle intérieure. Elle devait servir plus à l'illumination de l'intelligence qu'à l'affermissement de la volonté; en tous cas ne précéder jamais celle-ci, se contenter de la suivre[5].

1. C. duas epp. Pelagg. I, 39. — 2. De nat. et gr. c. 18.

3. C. Jul. VI, 23.

4. De gr. Chr. 47, § 52 : Eam esse gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, in qua nos sua, non nostra justitia justos facit, ut ea sit vera nostra justitia, quae nobis ab illo est.

5. De gr. Chr. c. 10.

6. Les Pélagiens nièrent en particulier la *nécessité* absolue de la grâce actuelle, quelques-uns lui reconnurent cependant une importance insignifiante. Son but et sa raison d'être ne seraient plus de rendre possible à l'homme l'obtention de sa fin par l'effort méritoire proportionné, elle ne doit que la faciliter *(quo facilius lex impleatur)*[1]. Julien, dans sa discussion avec saint Augustin, fut entraîné à reconnaître la nécessité de la grâce actuelle extérieure, parce qu'il comprit bien que sans cette doctrine la rédemption opérée par l'Homme-Dieu devenait superflue[2].

7. Le Pélagianisme ne nia pas avec moins d'opiniâtreté un autre caractère de la grâce, la gratuité. L'homme peut mériter absolument sur la terre, même et surtout sa couronne éternelle. Les saintes Ecritures l'enseignaient très clairement, tous les Pères l'avaient reconnu. Mais attribuer aux bonnes œuvres naturelles le caractère méritoire pour le ciel, et prétendre de chaque grâce, même de la première grâce actuelle et de la vocation à la foi qu'elles doivent être méritées, voilà en quoi le Pélagianisme faisait erreur[3]. Pélage et Célestius affirmaient même de la grâce du pardon des péchés, qu'elle nous était départie *secundum merita*[4], tandis que d'autres Pélagiens en reconnaissaient la gratuité[5].

8. Après la doctrine sur la grâce, les Pélagiens durent préciser leur opinion sur la prédestination. Il ne pouvait plus être question de mystère, en parlant de la prédestination, malgré les textes de saint Paul dans son épître aux Romains (9), aux Ephésiens, et ailleurs, non plus que d'une libre élection et dispensation de la part de Dieu. Omniscient, comme l'admet Pélage, Dieu a prévu de toute éternité les

1. Paroles de Pelage citées par *Aug.* De gr. Chr. c. 26. § 27 : Propterea dari gratiam, ut quod a Deo praecipitur, facilius impleatur. C. C. duas epp. Pelagg. II, 8,

2. Op. imp. c. Jul. I. 94. 95.

3. C. duas epp. Pelagg. II, 8. De gr. Chr. c. 31. § 34. Cf. Jul. IV, 3.

4. De gestis Pel. c. 18. 19.

5. De gr. et lib. arb. c. 6.

actions libres, et les mérites des hommes, et, se basant sur cette prévision il a destiné les bons à la béatitude éternelle, et les mauvais aux éternels châtiments. Il n'y a donc du côté de Dieu, aucune prédestination, ni à la vie future, ni même à la grâce, la prédestination dépend absolument de la prévision des mérites, et non des mérites vrais, acquis dans le domaine de la grâce, mais seulement des mérites moraux naturels au sens des Pélagiens[1]; elle se confond presque avec la prévision divine des mérites. Ils n'admirent point une réprobation de toute la race par suite du péché originel; le décret d'éternel salut ou de damnation éternelle ne doit être porté par Dieu que par suite de la prévision des mérites ou des démérites personnels de l'homme; ce motif seul doit l'inspirer. Ils trouvaient donc injuste la condamnation de tous à cause du péché d'Adam, aussi bien que l'élection de quelques-uns sans considération de leurs mérites personnels. Néanmoins à l'occasion de la doctrine des effets du baptême chez les enfants, ils furent obligés d'admettre une certaine prédestination imméritée, et saint Augustin leur reprocha maintes fois leur inconséquence. Puisque en effet le baptême concède aux enfants le droit d'expectative au royaume du ciel et la pleine participation aux bienfaits de la rédemption c'était vraiment une libre prédestination de Dieu qui a fait appeler cet enfant au baptême et non point cet autre.

B. Pour présenter dans un ordre logique l'enseignement de saint Augustin sur la grâce, il faut mentionner ici, à côté du Pélagianisme[2], et exposer au moins dans ses grandes lignes l'erreur semipélagienne[2], puisque saint Augustin a écrit contre ces deux hérésies ses derniers traités *De praedestinatione* » et « *De dono perseverantiae* ». Sa doctrine sur la grâce et sur la prédestination en particulier, qu'il avait développée très à fond, même d'une manière pénétrante dans son traité « *De correptione et gratia* » n'avait

1. De praed. ss. c. 18. 19. C. duas epp. Pelagg. II, 7. Ep. 194, 8.

2. Le terme « semipélagien » ne remonte qu'au moyen âge, S. Prosper parle seulement de « reliquiae Pelagianorum. »

pas été accueillie partout avec faveur. Même débarrassée, à la suite des demandes des moines d'Adrumète, des conséquences qu'on en tirait à tort, elle avait scandalisé les monastères du midi de la Gaule en particulier et jeté le désarroi parmi les théologiens. Deux laïques, partisans déclarés de saint Augustin, Prosper [1] et Hilaire, en font foi dans deux lettres écrites en 428 (Ep. 226-227, dans la collection des lettres de saint Augustin, imprimées avant les traités mentionnés plus haut sur le semipélagianisme). Ils ne désignent nominativement que les fauteurs du semipélagianisme et disent expressément qu'ils ne font que rapporter les appréciations orales de quelques théologiens du midi de la Gaule. La suite de l'histoire du semipélagianisme nous laisse bien deviner à qui on faisait allusion. C'étaient les moines des monastères de Marseille, en particulier de celui de Lérins, où l'opposition aux doctrines mal interprétées de saint Augustin était presque universelle. Parmi ces opposants se trouvait, alors au moins, saint Cassien [2], abbé des deux monastères de Marseille. Après la mort de saint Augustin il fut combattu par saint Prosper à cause de certains de ses écrits, en particulier de la 13e conférence.

1. *Prosper* surnommé l'Aquitain, était né dans l'Aquitaine, vers l'an 400 après J.-C., il vécut sur les bords du Rhône et dut être initié à la théologie augustinienne par Hilaire, dont la vie nous est encore plus inconnue. C'est encore ce même Prosper, qui combattit saint Cassien dans son écrit « Contra Collatorem sive de gratia Dei et lib. arb. liber » et qui composa le livre « Responsiones ad capitula calumniantium » etc.

2. Cassien dont on ne peut déterminer sûrement la nationalité était cependant de l'Occident. Il reçut sa première éducation chrétienne dans un cloître de Bethléem. Il partit ensuite avec son ami Germain pour visiter les monastères d'Egypte (390-397 après J.-C.). Il se rendit alors de Bethléem, ou il était revenu, à Constantinople, 400. Il vécut là à côté de Chrysostome et quand celui-ci fut exilé, Cassien se chargea d'une mission auprès du pape Innocent Ier. En 415, nous le retrouvons à Marseille remplissant les fonctions d'abbé de deux monastères. C'est là qu'il composa, les 12 livres « De institutis cœnobiorum » les 24 livres « collationes patrum » et les 7 livres de « de Incarn. Chr. ».— *Wiggers* dans son *Versuch einer pragmat. Darstellung des Semipel*, 1883, page 36, place avec raison, la composition des collations de 428 à 432 et la réfutation de la 13e collation par saint Prosper dans le livre (contra collatorem) en l'année 432.

Pour le moment nous n'avons à nous occuper que de l'objet de ce récit et de quelques propositions que saint Augustin combattit comme semipélagiennes. Elles sont au nombre de trois.

1. Ces théologiens du midi de la France trouvaient arbitraire et répugnant à la sagesse et à l'amour de Dieu le décret absolu affirmé par saint Augustin qui prédestine les uns au bonheur et les autres à la damnation; ils voyaient là une nécessité fataliste et l'erreur manichéenne de l'opposition physique du bien et du mal dans la nature humaine[1]. La liberté de l'homme devait même, à leurs yeux, être le facteur principal de la destinée éternelle et dès lors subsister dans l'autre vie. Mais cela ne pouvait avoir lieu que si on attribuait le commencement du bien ou la décision première, à la volonté libre, c'est-à-dire à l'homme et non à la grâce, opérante en elle-même. L' « *initium fidei* », les soupirs de l'âme après la délivrance du péché devaient n'appartenir qu'à l'homme. Ils comparaient l'homme déchu à l'homme précipité dans un puits profond, qui doit saisir la corde qu'on lui tend, à un malade qui doit prendre les remèdes et soupirer après la guérison[2]. Ils faisaient alors appel à quelques passages de la sainte Ecriture (Matth. 11, 28), aux mérites de Corneille avant son adhésion à la foi[3]. L'effort d'Augustin devait donc aboutir à montrer l'inanité de l'activité morale en dehors de la grâce[4].

2. Comme le commencement du bien la persévérance finale dans la grâce doit aussi être l'œuvre de la volonté humaine et non une grâce spéciale[5].

3. La doctrine de la prédestination était déjà bien adourée par les limites tracées à la grâce et le choix des grâces était resserré dans les bornes des mérites prévus de l'homme. Dieu à prévu de toute éternité l'activité déployée par l'homme antérieurement à la grâce, ses dispositions pour la recevoir et son effort pour la conserver. D'après cette prévi-

1. *Prosper.* Ep. c. 3. — 2. *Hilar.* Ep. c. 2.
3. *Prosp.* Ep. c. 5. — 4. Ibid. c. 6. — 5. *Hilar.* Ep. c. 6.

sion se détermine la prédestination ou la réprobation. Mais pour la prédestination des enfants baptisés par l'effet d'une prédilection de Dieu, ils ne purent trouver de mérite; ils appelèrent alors à leur aide la prévision des *futurs conditionnels.* Dieu avait accordé le baptême, pour les appeler à lui, aux enfants qu'il avait prévus devoir, s'ils avaient vécu, opérer l'*initium fidei* et s'assurer la persévérance, ou mieux Dieu leur avait accordé le baptême parce qu'ils avaient adhéré au commencement de la foi et obtenu la persévérance; dans le cas contraire, il les avait privés du baptême. Il en avait été de même dans la vocation des peuples à la foi. Dieu avait, disaient-ils, décrété de toute éternité de leur accorder la grâce de la manifestation de l'Evangile, parce qu'il avait prévu qu'ils croiraient à la prédication de l'Evangile. Les nations, en qui il n'avait pas reconnu ce conditionnel futur, il les avait privées de cette grâce. C'était faire un usage exagéré de la prévision que Dieu a des conditionnels futurs (appelée plus tard par les théologiens *scientia media*), que d'établir l'activité libre de l'homme comme un motif de mérite, mieux encore comme le seul fondement déterminant de la prédestination.

Les théologiens du midi de la Gaule ne se contentèrent pas de faire les protestations orales, dont parlent Prosper et Hilaire; ils continuèrent après la mort de saint Augustin, (430), leur lutte doctrinale dans des écrits contre l'enseignement de notre docteur sur la prédestination. Nous ne trouvons cependant pas partout leurs thèses principales exprimées dans toute leur vigueur. On s'opposait aux développements doctrinaux de saint Augustin, parce qu'on ne les trouvait pas d'accord avec ceux des Pères précédents et qu'on ne leur attribuait une influence déplorable sur la vie morale. Nous parlerons plus loin de ces théologiens, des élèves de Cassien et des principaux moines du monastère de Lérins.

§ 68

L'état primitif et le péché d'Adam d'après saint Augustin

Nous avons plusieurs fois signalé l'importance des opinions de saint Augustin pour l'histoire des dogmes à l'époque patristique. Sa doctrine sur la grâce lui a mérité une place encore plus remarquable parmi les autres Pères, car il fut le premier à traiter dans ses écrits cette question *ex professo* contre les Pélagiens et à l'expliquer dans toutes ses parties constitutives et ses œuvres ont en outre servi de fondement à tous les systèmes théologiques sur la question de la grâce.

A. Il n'y avait aucune divergence entre la théologie catholique et les Pélagiens sur la question des biens naturels que l'homme possédait dans l'état primitif, mais les différences étaient d'autant plus grandes sur la question des privilèges introduits par la grâce dans ce même état primitif.

Le Pélagianisme les niait dans leur ensemble. Il appartenait donc à saint Augustin de les justifier en détail, aussi bien ceux du corps que ceux de l'âme.

1. C'est d'abord l'immortalité du corps. La sainte Ecriture considère la mort du corps comme une punition du péché, et les Pélagiens s'efforcent en vain d'interpréter tous les passages (surtout celui de l'Epître aux Rom. 5, 12, 14) en les entendant d'une mort de l'âme. La vérité biblique, que la mort n'était pas originairement voulue de Dieu,est confirmée, dit saint Augustin, par la peur naturelle et les angoisses de la mort[1]. Elle paraît du reste être en contradiction avec la destinée éternelle de l'homme. Mais l'immortalité du corps n'était point pour cela essentielle à la nature de l'homme dans l'état d'innocence. Le corps était alors aussi un vase fragile de sa nature. Il n'aurait été préservé de la mort que

1. *Aug.* op. imp. c. Jul. 11, 186.

par une grâce spéciale de Dieu, si le péché n'était intervenu. L'immortalité d'Adam avant la chute n'était pas l'immortalité qui nous assurera un jour la résurrection, un « *non posse mori* », elle était seulement un « *posse non mori*[1] ». Son corps sans avoir subi un changement essentiel, est mort par suite du péché, puisque c'est le péché qui lui a fait perdre la grâce, qui l'aurait préservé de la mort. Alors il serait peu à peu ou tout à coup entré dans la gloire, mais sans passer par la mort[2]. Cette grâce avait été communiquée au premier homme par la manducation du fruit de l'arbre de vie. Cet arbre était une figure de l'arbre de la croix et de la sainte Eucharistie, qui dans la nouvelle loi devaient rendre les hommes participants à la vie future et à l'aliment de la vie éternelle[3].

L'homme aurait été préservé non seulement de la mort, mais encore de tous les états précurseurs de la mort, de la décrépitude[4] du corps et de toutes les maladies[5].

2. Le plus important des privilèges de l'âme dans le paradis terrestre était d'après saint Augustin, l'exemption de la concupiscence déréglée (*concupiscentia rebellis*). Les Pélagiens regardaient celle-ci comme un bien, comme un moyen considérable de vertu, et ils ne craignaient pas de l'attribuer à l'homme dans l'état d'innocence et même à l'Homme-Dieu. Saint Augustin la tient pour un mal (*malum*) pour une punition du péché (*poena peccati*) ; elle découle du péché, nous y ramène et est liée chez ceux qui n'ont pas reçu le baptême à la dette du péché (*reatus peccati*)[6]. La sainte Ecriture la considère comme telle, et saint Augustin nous le montre par la Genèse : Adam et Eve rougirent de leur nudité après leur chute. Cette honte suppose la rébellion des instincts charnels contre la raison et la volonté de l'esprit :

1. Ibid. IV, 25, 79, VI, 22.
2. *Aug.* De pecc. mer. et rem. I. 2. Op. imp. c. Jul. VI. 12. 39.
3. Op. imp. c. Jul. VI. 30. De pec. mer. et rem. II, 21. De civ. Dei XIII. 20. De gen. ad litt. III, 21.
4. De pec. mer. I. 3. — 5. C. Jul. V, 7 ; VI, 10.
6. Duas epp. Pelagg. I, 12. Op. imp. c. Jul. I, 71 : V, 5.

l'homme ne rougit que de sa faiblesse, de son impuissance en face des basses inclinations de la chair. L'absence de honte dans l'état d'innocence suppose donc au contraire. l'absence de la concupiscence désordonnée. Celle-ci s'est fixée à demeure, depuis la chute, dans les penchants sexuels. Si la multiplication de la race s'était effectuée avant l'intervention du péché, elle aurait pu se produire par le mélange des sexes, mais sûrement sans le déréglement de la concupiscence et sous la domination de la raison [1].

3. Adam n'avait pas éprouvé d'obscurcissement dans son intelligence, ni d'affaiblissement dans sa volonté, tandis que le péché originel nous a causé l'un et l'autre. La concupiscence n'exerçait pas alors sur la raison une influence capable de l'aveugler et de lui faire estimer les biens temporels et les jouissances sensibles comme plus sublimes et plus parfaites que les biens éternels et célestes ; elle n'aiguillonnait pas la volonté pour la pousser à rechercher le bonheur plutôt dans les choses de ce monde et la satisfaction des inclinations éternelles qu'en Dieu. L'intelligence de l'homme était spécialement éclairée par Dieu et pour opérer l'adhésion de la foi aux vérités surnaturelles en matière de salut et pour acquérir une connaissance plus claire, plus complète, plus profonde des choses naturelles elles-mêmes. Saint Augustin en trouve la preuve dans la sainte Ecriture. Dieu fait passer les animaux devant l'homme pour qu'il leur donne un nom ; cela suppose en lui une connaissance approfondie de leur nature [2].

4. Saint Augustin a-t-il fait ressortir avec autant de clarté le privilège le plus important de l'état primitif, celui qui est la source et le principe de tous ceux que nous venons de signaler, à savoir la communion surnaturelle de grâce de l'homme avec Dieu, l'infusion de la sainteté et de la justification ? La polémique qu'il eut à soutenir contre les Pélagiens ne l'amenait guère à tracer la limite rigoureuse entre la

1. Op. imp. c. Jul. V, 16. De civ. Dei XIV, 23.
2. *Aug*. Op. imp. c. Jul. V, 1.

grâce et la nature et à distinguer des autres grâces proprement surnaturelles, les grâces et les privilèges qui donnent à l'homme les capacités et les dispositions requises pour atteindre sa fin naturelle ou pour perfectionner sa nature. Mais le fond de la doctrine se trouve expressément dans saint Augustin. Il parle d'une ressemblance (*imago*) avec Dieu, perdue par le péché et reconquise par le Christ. « L'image de Dieu, imprimée dans l'esprit, fut perdue par Adam. Nous la recouvrons par la grâce de la justification[1] ». Il fait même dériver de celui-là tous les autres privilèges qui n'en sont que le complément[2].

Il fait spécialement remarquer que la justification de l'homme n'est pas seulement la rémission de sa peine, ni une extinction purement extérieure de la dette, elle est toujours unie à une infusion de charité qui donne à l'homme le pouvoir d'accomplir des œuvres méritoires[3]. Ailleurs[4], il dit qu'avant sa chute, Adam possédait la vraie vie de l'âme qu'il perdit par le péché.

Cependant le don de la ressemblance surnaturelle avec Dieu et la grâce habituelle ne suffisaient pas même dans l'état primitif pour agir méritoirement ; le secours de la grâce actuelle était encore indispensable. Saint Augustin fait ici, en faveur de sa doctrine de la prédestination dans son livre « *De corr. et gr.* » une distinction plus précise entre la grâce actuelle de l'état primitif et celle que les prédestinés reçoivent maintenant par suite des mérites du Christ. Il appelle la première un « *adjutorium sine quo non fit* » ; la seconde un « *adjutorium quo fit*[5] ». Nous parlerons plus loin de cette distinction quand nous étudierons les opérations de la grâce. En tout état de cause, la grâce actuelle était nécessaire même

1. De gen. ad. litt. VI, 27. Cf. De trin. XIII, 7. Conff. XIII, 22. 23.

2. Op. imp. c. Jul. VI, 39 : Justum enim erat, ut imago Dei nullo fuscata et obsoleta peccato, tali insereretur corpori, quamvis de terrena materie creatoque formato, ut ei de ligno vitae subministrata vivendi stabilitas permaneret.

3. C. Jul. II, 168.

4. De pecc. mer. I, 7. — 5. De corr. et gr. c. 12.

dans l'état primitif; quoique l'assistance accordée originairement à Adam ait dû être plus faible que celle que Dieu accorde aux prédestinés.

5. Saint Augustin nous décrit l'état d'innocence comme un état de bonheur sans mélange : les rapports de la nature extérieure avec l'homme ne lui réservaient ni contrariétés, ni douleurs, ni attaques ennemies, tout tendait au contraire à augmenter sa joie et sa félicité. « Gardons-nous de croire, dit-il[1], que dans cette béatitude il y ait eu quelque chose qui ait pu causer quelque souffrance à nos sens intérieurs ou extérieurs, que le travail amenât la fatigue, que la honte vînt rougir les fronts, que la chaleur ait été accablante, que le froid ait pu raidir les membres, que l'effroi ait eu place dans ce lieu de délices ». Les animaux auraient obéi d'eux-mêmes à l'homme, les bêtes sauvages n'auraient pas troublé le séjour du paradis terrestre, et la mort des animaux n'aurait pas eu de fâcheux effets pour Adam : « Malheureux que vous êtes, dit-il aux Pélagiens[2], si vous considérez la béatitude de cet état avec un peu d'esprit chrétien, vous croirez même que les animaux ne devaient pas mourir au paradis et qu'il n'y avait pas d'animaux sauvages, tous obéissaient avec douceur à l'homme, ils ne cherchaient pas la nourriture en se tuant les uns les autres ; l'Ecriture nous dit qu'ils partageaient avec l'homme leur nourriture commune. Quand l'âge les aurait atteints, ils auraient été emportés mourants du paradis (pourquoi hésiterions-nous à le croire ? l'homme seul possède une vie éternelle) ou bien, sentant leur fin prochaine, ils auraient quitté eux-mêmes ce lieu de la vie, où la mort ne devait pas paraître. Pour les hommes, ils n'auraient pas pu mourir, s'ils n'avaient péché, et si par suite de ce péché ils n'avaient été chassés de ce paradis de bonheur ». Au reste, saint Augustin ne veut pas imposer comme des dogmes de foi toutes les descriptions particulières du paradis : il mentionne quelques interprètes catho-

1. C. Jul. V, 5. 22. Cf. Op. imp. c. Jul. I, 71 ; VI, 17.
2. Ibid. III, 147. Cf. VI, 16.

liques, qui expliquent le texte biblique dans le sens d'un paradis spirituel, sans en contester pour cela le côté historique ni surtout la chute [1].

B. Si grands que fussent les privilèges de l'homme dans le paradis, si supérieurs qu'ils fussent à ceux de notre état actuel, le comble de la félicité lui était réservé dans la possession inamissible de Dieu contemplé dans son essence. Voilà ce que l'homme devait mériter par sa libre persévérance dans la grâce [2]. Il fallait à cet effet une épreuve dans laquelle il montrerait s'il voulait s'attacher à Dieu par amour libre et libre obéissance, ou s'il chercherait ailleurs sa félicité. Voilà pourquoi Dieu imposa à nos premiers parents la défense de manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal. D'après saint Augustin, ce fruit n'était pas empoisonné et il ne produisait aucun dommage physique. Tout avait été créé bon par Dieu, et en particulier le jardin que Dieu avait lui-même disposé pour l'habitation de l'homme et où tout devait lui être utile. L'homme pouvait se rendre témoignage que s'il transgressait la loi de Dieu, il devait à sa désobéissance, et non aux effets physiques du fruit défendu, la mort et toutes les misères de la vie [3]. Il fallait en outre que le respect de l'ordre de Dieu apparût à l'homme comme un sacrifice d'amour et d'obéissance, et c'était un sacrifice d'autant plus appréciable que le fruit défendu ne présentait en soi rien de nuisible ni de repoussant.

Du reste le péché d'Adam fut d'autant plus grand qu'il avait reçu plus de grâces et qu'il avait été élevé plus haut. Sans doute, il n'était pas l'égal des anges, c'est même pour cela qu'il ne fut pas irrémédiablement perdu ; mais son péché était bien considérable, si on s'imagine le nombre des grâces qu'il avait reçues dans l'état primitif [4]. On le voit

1. Ibid. VI, 39.
2. De corr. et gr. 10, 28.
3. Augustin ajouta parfois (op. imp. c. Jul. II, 63) aux mots « et ita in omnes homines pertransivit » et la mort et le péché ; il fait rapporter le « in quo » (ἐφ᾽ ᾧ) à Adam, en qui tous ont péché (C. duas epp. Pelagg. IV. 4. Epist. 186, 6).
4. Cf. C. Jul. I.

bien, au reste, aux châtiments qui l'accablent, aux misères qui pèsent sur toute la race par suite du péché[1]. Il perdit sa sainteté et sa justice; d'enfant de Dieu il devint l'esclave du démon, aiguillonné par la concupiscence déréglée, obscurci dans son intelligence, affaibli dans sa volonté. Son corps ne conserva plus le privilège de l'immortalité et fut sujet aux maladies et aux souffrances. Adam fut chassé du paradis et dut gagner son pain à la sueur de son front; la terre elle-même fut couverte de la malédiction du péché et ne porta que des ronces et des épines. La sentence de mort s'ensuivit, non dans le sens qu'Adam dût mourir aussitôt sans la promesse du Rédempteur; mais dans ce sens qu'ayant perdu la grâce de l'immortalité, il devait être un jour la proie du tombeau[2]. La damnation éternelle était désormais son partage, s'il ne reconquérait sa justification par sa foi et par sa charité envers le Rédempteur promis, et c'est ainsi qu'il put être délivré du *limbus patrum*[3] par le Seigneur descendu aux enfers.

§ 69 *(Suite)*

Le péché originel d'après saint Augustin

Le péché d'Adam n'a pas été nuisible seulement à notre premier père, il est devenu le péché de tous. Les Pélagiens l'admettaient dans ce sens que par imitation, ce péché était passé à tous les hommes. C'était anéantir l'idée de la faute pesant sur les hommes depuis leur naissance. Saint Augus-

1. Op. imp. c. Jul. I, 49. 50. 54; III, 44; V, 48; VI, 5.

2. Ibid. II, 119: Cum dicitis nullum peccatum parvulis imputandum, injustum facitis Deum, qui eis grave jugum a die exitus de ventre matris imposuit. Quod etsi Scriptura non diceret, quis tam caecus est mente, qui non videat miseriam generis humani a fletibus incipere parvulorum? Cf. D pecc. mer. I, 36. C. III, 4.

3. Op. imp. c. Jul. I, 38.

tin devait donc préciser contre les Pélagiens et la possibilité d'un tel péché et ses suites elles-mêmes.

I. Que le péché affecte tout homme dès sa naissance, ce n'est pas là sans doute une vérité dont l'évidence intime s'impose à notre raison. Saint Augustin n'a garde de le prétendre. Les Pélagiens, reprenant certaines de ses expressions dans ses traités contre les Manichéens, lui reprochèrent même souvent d'avoir soutenu l'impossibilité de la souillure originelle de la nature humaine par le péché. Pour saint Augustin comme pour l'Eglise, la doctrine de la sainte Ecriture et de la tradition était si claire et si explicite qu'il crut devoir exposer avec plus d'exactitude que précédemment son idée sur le péché. Pour faire constater donc la vérité de la doctrine de l'Eglise sur la transmission héréditaire du péché, il fait souvent appel à saint Paul (Rom. 5, 12 et suiv. [1] ; I. Cor. 16, 21, 22; Eph. 2, 3), à d'autres passages encore, aux sentiments des anciens Pères, en particulier de Cyprien, Hilaire, Ambroise, Grégoire de Nazianze, Chrysostome, etc. [2] ; il insiste spécialement sur la pratique de l'Eglise, qui baptise les enfants pour obtenir la rémission de leurs péchés *(in remissionem peccatorum)*; les Pélagiens ne pouvaient plus contester dans l'Eglise la croyance à un péché transmis par hérédité. Saint Augustin veut cependant justifier par la raison cette doctrine fondée sur la révélation. Il demande pourquoi l'homme est exposé aux souffrances, aux peines de la vie, pourquoi il est si puissamment incliné au péché, pourquoi enfin les dérèglements de la concupiscence si ce n'est par une punition du péché [3]. Il semble que le saint docteur veuille tirer de notre état actuel une preuve formelle de l'existence du péché originel [4]. Mais on aurait pu lui objecter : Dieu aurait-il

1. *Aug.* De pecc. mer. et rem. II, 21.

2. Op imp. c. Jul. VI, 22 : Illius natura quanto magis sublimiter stabat, tanto magis graviter concidit... Ideo angelus irreparabiliter cecidit, quoniam cui plus datur, plus exigitur ab eo.

3. Ibid. c. 23.

4. De pecc. mer. et rem. I, 16.

manqué de justice s'il nous avait créés primitivement tels que nous naissons aujourd'hui? Seul le point de vue de la foi, qui nous révèle la destinée sublime de l'homme pour le ciel, donne à cet argument de la valeur. Nous sommes en effet obligés d'admettre que l'état actuel n'a pu être l'état primitif, car il n'est pas en rapport avec une aussi grande abondance de grâces et une aussi sublime destinée.

Il en est de même de cet autre argument. Le Christ est le Rédempteur de tous les hommes, le deuxième père de notre race, mais spirituel, il est la tête dont nous sommes tous les membres. Cette première vérité suppose la seconde : tous les hommes, y compris les enfants, ont besoin de rédemption et ont en eux-mêmes le péché depuis leur naissance[1]. C'est dire simplement que le Pélagianisme avec sa négation du péché originel enlève au Rédempteur la place qui lui convient dans la race humaine, et que cette hérésie supprime toute relation entre les enfants et le Sauveur.

Comment un péché peut-il souiller l'homme, tandis que sa liberté n'y a eu aucune part? Voilà bien le côté mystérieux de cet enseignement. La définition du péché que saint Augustin avait formulée contre les Manichéens : « La mauvaise volonté de ne pas s'abstenir de ce qui est défendu par la loi », ne convenait plus au péché originel. Celui-ci n'est plus une punition du péché *(poena peccati)*, mais tout à la fois un péché et une punition *(peccatum et poena peccati)*[2]. Il est plus qu'un péché étranger qui nous serait imputé, sans s'attacher effectivement à chacun de nous; c'est un péché qui nous accable, c'est notre propre péché, qui nous est transmis à notre naissance par suite de notre descendance d'Adam[3]. Ce péché a même pris naissance dans la volonté libre de l'homme, non dans la volonté libre de tel homme en particulier, mais d'Adam, notre premier

1. Op. imp. c. Jul. VI, 22. 30.
2. *Aug*. Op. imp. c. Jul. 1, 43 sqq.
3. De corr. et gr. 6, 9.

père, et de là son nom de *peccatum originale*[1]. Le péché ne consiste pas essentiellement dans la concupiscence déréglée. Celle-ci se rattache à lui, c'est vrai, mais ne constitue pas son essence ; bien plus, elle reste même chez le baptisé, qui ne mérite cependant plus la damnation. On l'appelle péché, parce que le péché est son principe et sa fin, mais le « *reatus* » ou la dette qui se relie à cette concupiscence constitue l'essence du péché et l'effet du baptême, c'est l'effacement de ce « *reatus* »[2]. Saint Augustin admet naturellement une corrélation intime entre la concupiscence désordonnée et le péché originel. Il compare la concupiscence à une blessure dans laquelle est plongé le trait mortel (la dette), que le baptême enlève, tandis qu'il apporte la grâce pour cicatriser et guérir peu à peu la plaie[3]. Le péché originel est, d'après lui, la dette habituelle contractée par Adam pour lui et ses descendants. Ceux-ci la recevront par la génération charnelle et elle se manifestera par l'absence de grâce, par la présence de la concupiscence désordonnée et le mérite du châtiment.

II. La tâche, sans contredit la plus difficile pour saint Augustin, dans cette lutte contre le Pélagianisme, était la solution de cette contradiction apparente : le péché et la dette peuvent affecter l'homme, sans que sa liberté ait été mise en jeu[4]. Il cherche à s'expliquer la possibilité d'un tel

1. Op. imp. c. Jul. I, 47 ; Sed pertinet originale peccatum ad hoc genus tertium, ubi sic peccatum est, ut ipsum sit et poena peccati ; quod inest quidem nascentibus, sed in eis crescentibus incipit apparere, quando est insipientibus necessaria sapientia et mala concupiscentibus continentia ; origo tamen etiam hujus peccati descendit a voluntate peccantis. Fuit enim Adam, et in illo fuimus omnes : periit Adam et in illo omnes perierunt. Cf. IV, 91 ; V, 9 : originale peccatum propterea significantius quam naturale dicimus, ut non divini operis, sed humanae originis intelligatur ; maxime propter illud significandum, quod per unum hominem intravit in mundum.

2. Ibid. I, 71 peccatum dicitur (sc. concupiscentia), quia peccato facta est appetitque peccare. Reatus ejus regeneratione solutus est, conflictus ejus ad agonem relictus est. Malum est, clarum est. Cf. ibid. I, 101. C. Jul. VI, 5.

3. De trin. XIV, 17.

4. De moribus ecc. I, 22, 40 : (Hoc peccato) nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius.

péché par le caractère spécifique et générique de l'homme, et il s'appuie pour cela sur l'Apôtre dans son épître aux Romains (5) et sur d'autres passages. Tous les hommes forment une race unique, si on considère la descendance corporelle. Dans cette race, l'un peut mériter ou satisfaire et aussi démériter ou s'endetter pour l'autre. La vertu de l'un profite souvent à des milliers ; à cause de cinq justes, Dieu aurait pardonné à Sodome et à Gomorrhe. Mais aussi le péché de l'un en entraîne souvent beaucoup d'autres en damnation. Le résultat de l'épreuve que notre premier père eut à subir, dut être d'autant plus décisif pour tous ses descendants qu'il était le représentant et le type de toute la race [1]. Il n'est pas cependant nécessaire pour expliquer le péché originel et sa transmission de montrer le traducianisme comme exprimant la vérité sur l'origine de l'homme. Mais il convient d'avouer que saint Augustin, pour combattre les Pélagiens partisans du créatianisme, ne voulut pas plus réprouver expressément le traducianisme qu'adopter définitivement le système opposé [2].

A cette explication se rattache étroitement celle de la transmission du péché originel. Le bien en effet qui nous relie à Adam et qui nous fait former une unité avec lui, n'est pas autre que celui de la génération charnelle. Celle-ci sera donc le canal par lequel le péché nous est transmis. Il est indifférent pour le péché originel que les auteurs de cette transmission aient été dans l'état de grâce ou non. Les enfants des chrétiens croyants et des justes ne sont pas exceptés de la damnation commune [3]; car ils deviennent tous de la même façon enfants d'Adam, c'est-à-dire par l'œuvre charnelle et désordonnée des sens qui se sont la plupart du temps émancipés de la loi de l'esprit. C'est ainsi que répond saint Augustin aux Pélagiens qui demandent comment des parents justifiés peuvent transmettre le péché. Il prend à ce sujet un exemple dans la nature : de la semence

1. *Aug.* Op. imp. c. Jul. I, 48. — 2. Ibid. II. 178. — 3. C. duas epp. Pelagg. I. 12.

de l'olivier greffé il naît bien un sauvageon[1]. Mais saint Augustin ne s'arrête pas là. Il voit une relation encore plus étroite entre la concupiscence déréglée telle qu'elle se manifeste dans la génération et la transmision du péché originel. Pour lui, la concupiscence est le fruit particulier du péché originel et quoique son « *reatus* » soit effacé par le baptême, elle n'en subsiste pas moins elle-même. C'est son fruit qui constitue encore le péché de l'homme, dès le premier moment de son existence[2]. Bien que l'acte de la génération dans le mariage ne soit pas peccamineux, il dérive cependant d'un plaisir désordonné et indomptable et il en est accompagné. En sorte que cette volupté est dans tous les cas, un mal, une punition, une chose qui ne devrait pas être et qui n'aurait pas convenu à l'état paradisiaque[3]. Le sentiment moral ne peut pas se garder à son sujet d'une certaine honte pudique[4]. Nous nous sommes cependant demandés ailleurs, si saint Augustin ne projette pas une ombre trop obscure sur une institution naturelle établie par Dieu, s'il n'a pas tort de considérer l'union des sexes permise dans le mariage comme la source de la transmission du péché[5], tandis que l'Eglise et lui-

1. De nupt. et conc. I. 19 ; II, 34. C. Jul. VI, 7.

2. De pecc. mer. et rem. II, 4 : Concupiscentia igitur tanquam lex peccati manens in membris corporis mortis hujus, nascitur in parvulis, cum parvulis baptizatis a reatu solvitur, ad agonem relinquitur, ante agonem mortuos nulla damnatione persequitur ; parvulos non baptizatos reos innectit, et tanquam irae filios, etiam si parvuli moriantur, ad condemnationem trahit.

3. *Aug.* Op. imp. c. Jul. I, 70: Quae (libido) quoniam nunc talis non est, sed ipsa licita inhianter, non obtemperanter appetit, in illicitis autem aut spiritum dejicit, aut contra spiritum concupiscit, agnoscite malum vitiata naturae integritate contractum : quo malo bene utitur propagandi officio castitas conjugum, et *de quo malo* ducitur generationis obnoxiae vinculum regeneratione solvendum. Cf. C. Jul. II. 3. C. duas epp. Pelagg. I, 13. 27: Ex quibus tamen, si filios carnaliter gignunt rursus trahitur (concupiscentia) rursusque est nocitura nascentibus, nisi eadem forma renascentibus remittatur et insit nihil obfutura vitae futurae, quoniam reatus ejus generatione tractus, regeneratione dimissus est.

4. De nupt. et conc. II, 5. 9. 22. C. duas epp. Pelagg. I, 16, 32.

5. De nupt. et conc. I. 23, 26 : Hoc generi humano inflictum vulnus a diabolo, quidquid per illud nascitur, cogit esse sub diabolo, tamquam de

même en d'autres passages la regardent seulement comme le canal de la propagation du péché [1]; que le péché originel dans son côté matériel et ses effets privatifs de grâce se transmette avec une certaine convenance de la même façon que la nature humaine elle-même est transmise, c'est tout ce que nous pouvons affirmer comme certain. Car il semble répugner à cause de l'idée de la grâce, de l'ordre surnaturel, de la haute dignité conférée à l'homme par sa ressemblance avec Dieu, que la voie par laquelle il devient membre du corps du premier Adam, soit aussi celle par laquelle il doit devenir fils de Dieu ; que la voie par laquelle lui arrivent les châtiments du premier péché soit aussi celle par laquelle il doit devenir citoyen du royaume du ciel. Le mode de transmission de la nature humaine relève d'un ordre matériel inférieur et ne saurait être la voie, par laquelle la grâce divine nous est communiquée, la relation si sublime de la créature au Créateur est établie, la participation à la filiation du Verbe éternel est fondée. Mais la transmission héréditaire de la dette n'est pas résolue par la coopération de la concupiscence désordonnée dans l'œuvre de la génération. Pour la faire concorder avec nos idées naturelles, il fallait remonter à l'unité générique de tous les hommes en Adam, leur premier père. Il avait été possible à celui-ci de nous représenter tous dans le péché et la damnation, il était possible au second Adam de nous représenter tous dans la grâce et le salut.

Les Pélagiens objectaient contre la doctrine du péché originel que si on admettait que le péché affectait la nature humaine, on tombait nécessairement dans le manichéisme et on devait admettre aussi l'existence d'une substance ou nature mauvaise. Si les Pélagiens étendaient le mani-

suo frutice fructum jure decerpat: non quod ab illo sit natura humana, quae non est nisi ex Deo, sed vitium quod non est ex Deo. Non enim propter se ipsam, quae laudabilis est, quia opus Dei est, sed propter damnabile vitium quo vitiata est, natura humana damnatur. Cf. C. Jul. IV, 4. Ep. 194, 6.

1. De pecc. mer. et rem. I, 9. Op. imp. c. Jul. II. 57. De nupt. et conc. I, 1.

chéisme jusqu'à appeler de ce nom toute théorie, qui admet une attache au péché inhérente à la nature sans la participation de la liberté personnelle, leur reproche contre Augustin et contre l'enseignement de l'Eglise elle-même eût été fondé. Mais voilà où était l'erreur. Saint Augustin n'a jamais entendu parler, à l'occasion du péché originel, d'une nature ou d'une substance mauvaise, quoiqu'il ait été question d'un péché qui se greffe sur la nature. Le péché, il ne l'attribuait physiquement pas plus à Dieu qu'à un autre être absolu ; il conserva au contraire toujours au péché et au mal leur caractère négatif et privatif. Le démon a bien sans doute tenté le premier homme, il l'a véritablement conduit au péché et il est devenu par le fait même coopérateur de la souillure de la race ; mais il n'a créé, ni formé une substance mauvaise dans la nature de l'homme ; il n'a qu'aidé l'homme à la corrompre et c'est cette corruption qui se transmet par la naissance tout comme une maladie se transmet dans le corps[1]. Que le péché infecte et dégrade la nature, cela est manifeste et a pu se produire par suite du péché originel, sans que pour cela on doive admettre un mal de nature ou de substance. Cette objection empêchait saint Augustin de se servir, en parlant du péché originel, de l'expression « *peccatum naturae* » ou « *naturale* »[2] ; il employait l'expression « *peccatum originale* », il l'appelait un affaiblissement, une dégénerescence de la nature « *languor*, *vitium naturae* », un acci-

1. *Aug.* De nupt. et conc. II, 34, 57 : Ita hoc dicit, quasi nos dicamus, per diabolum aliquid substantiae creatum in hominibus. Persuasit malum diabolus tamquam peccatum, non creavit tamquam naturam. Sed plane naturae persuasit, quia homo natura est, et ideo eam persuadendo vitiavit. Qui enim vulnerat, non creat membra, sed vexat... Unde illo magno primi hominis peccato, natura ibi nostra in deterius commutata, non solum facta est peccatrix, verum etiam generat peccatores : et tamen ipse languor, quo bene vivendi virtus periit, non est utique natura, sed vitium : sicut certe mala in corpore valetudo, non est ulla substantia vel natura, sed vitium : et licet non semper, tamen plerumque malae valetudines parentum ingenerantur quodam modo, et apparent in corporibus filiorum.

2. Op. imp. c. Jul. V, 63.

dent ou une mauvaise qualité de la nature[1]. Ce péché ne se transmet pas comme en se déplaçant d'un lieu à un autre, mais directement à la manière d'une contagion ou d'une infection.

Du même coup saint Augustin pensait échapper à l'objection que la doctrine du péché originel et de la damnation des enfants répugnait à la justice de Dieu. Il répondait, en effet, que Dieu n'avait pas causé le péché, qu'il n'avait pas établi la souillure et la corruption dans la nature humaine, qu'à proprement parler, il ne condamnait pas les descendants d'Adam à cause de péchés étrangers, mais à cause de leur propre péché, puisque le péché passe dans tous les hommes par la génération. « C'étaient des péchés étrangers, dit-il[2], lorsque ceux qui les transmirent n'existaient pas encore ; ils sont devenus des péchés appartenant en propre à ceux que la génération charnelle a suscités, et ils le demeureront tant que la régénération ne les effacera pas [3] ».

Dans tous ces essais tentés pour expliquer ou établir la doctrine du péché originel, saint Augustin accentue toujours trop le rôle de la concupiscence désordonnée dans le péché originel. Il y était amené par sa polémique contre le Pélagianisme qui, lui, la regardait comme un bien. Les tentatives de saint Augustin n'eurent pas le résultat qu'obtinrent plus tard celle des théologiens : c'est qu'il avait trop présenté le péché originel comme une blessure faite à la nature de l'homme et n'avait pas assez fait voir en lui une suppression de la ressemblance surnaturelle de l'homme avec Dieu.

III. Les suites du péché originel pour chacun de nous sont les mêmes que pour Adam. Tout péché grave personnel entraîne des châtiments particuliers pour son auteur ;

1. De nupt. et conc. I, 24. Op. imp. c. Jul. III, 189.

2. C. Jul. VI, 18, 55 : Qualitas autem mali non in substantiam de substantia tamquam de loco in locum migrat, ut deserat ubi erat, et quae fuit ibi, ipsa sit alibi ; sed alia ejusdem generis, quodam operante contagio, quod etiam de morbidis parentum corporibus solet evenire nascentibus.

3. *Aug.* De pecc. mer. III, 8.

le péché originel nous attire seulement le plus infime degré de punition d'un péché grave. Les conséquences et les punitions du péché originel sont donc : la perte de la grâce, de la sainteté et de la justice primitives, la privation du droit à la vie éternelle et à la félicité céleste, la concupiscence avec ses dérèglements, l'obscurcissement de l'intelligence, l'affaiblissement de la volonté, la sujétion à la loi de la mort, aux maladies, aux souffrances, aux peines de toutes sortes. Saint Augustin passe tous ces effets en revue.

1. La perte de la grâce fut niée par les Pélagiens, comme avait été nié par eux le péché originel. Chaque homme, disent-ils, est à sa naissance dans les mêmes relations avec Dieu qu'Adam après sa création. Il ne lui manque que la pleine expectative de la participation à l'œuvre du Christ et à sa souveraineté avec Notre-Seigneur dans le royaume du ciel ; le baptême lui donnera ces droits. Ce n'est qu'un subterfuge auquel les Pélagiens ont recours pour maintenir le baptême des enfants et lui conserver quelques effets. Ils admirent donc trois endroits pour la vie future et la destinée éternelle : le royaume céleste *(regnum caelorum)* pour tous ceux que le baptême rendait participants des mérites de la rédemption, pour ceux qui les avaient conservés ou reconquis par la pénitence ; la vie éternelle *(vita aeterna)* pour tous ceux qui n'ont pas perdu leurs droits à ces mérites par des fautes personnelles ; enfin la damnation perpétuelle pour les pécheurs. Saint Augustin combat avec raison cette triple classification, il ne veut pas admettre ce « *locus medius* » des Pélagiens ; il ne conserve que la félicité éternelle du ciel et l'éternelle damnation de l'enfer. Il n'y a pas lieu de faire intervenir ici la question du purgatoire temporaire, tel que l'entend l'Eglise catholique. En définitive les hommes sont ou sauvés par le Christ ou périssent en Adam[1]. Saint Augustin reste en cela pleine-

1. Ibid. I, 28, 55 : Quia sicut per unum omnes ad condemnationem, sic per unum omnes ad justificationem. Nec est ulli medius locus, ut possit esse nisi cum diabolo, qui non est cum Christo. Cf. C. Jul. VI, 3,

ment d'accord avec les Pères grecs et l'enseignement de l'Eglise. Quelques-uns[1] ont prétendu que saint Augustin n'avait pas seulement fixé comme châtiment du péché originel l'exclusion de la vie éternelle et la perte de l'union avec Dieu et le Christ ; mais encore la condamnation aux tourments effectifs de l'enfer. La plupart des passages[2] incriminés n'en fournissent cependant pas une preuve certaine. Çà et là il condamne bien au feu infernal les enfants morts sans baptême[3] ; les païens, qui n'ont pas reçu la foi, même sans qu'il y ait eu de leur faute, il ne les déclare pas affranchis de la « *massa perditionis* » et les cite au tribunal suprême[4]. Mais on peut discuter sur le sens qu'a voulu donner Augustin à ce feu infernal ; on peut se demander s'il n'a pas entendu par là seulement le lieu de séparation d'avec Dieu et le bonheur céleste. En tout cas, il réclame pour ceux qui ne sont souillés que du péché originel, la peine la plus douce *(mitissima damnatio)*[5] et dit expressément quelque part[6], qu'il ne prétend pas des enfants morts sans baptême qu'il vaudrait mieux pour eux de ne pas être nés. Cette explication sauvegarde pour eux une certaine félicité naturelle et, d'après saint Augustin, ils bénéficieront au moins

6 : Ergo et ad ipsos (parvulos) pertinet Dominica illa sententia : Qui non crediderit, condemnabitur. Qua causa, qua justitia, si nullum trahunt originale peccatum ?

1. Wiggers, *loc. cit.* I, pag. 80 et suivant.

2. *Aug.* De pecc. rem. III, 4. C. duas epp. Pelagg. III, 3.

3. Op. imp. c. Jul. III, 199 : Si autem non eruitur a potestate tenebrarum, et illic remanet parvulus ; quid miraris in *igne aeterno* cum diabolo futurum, qui in Dei regnum intrare non sinitur ? An quia Pelagiani nescio quem parvulis non baptizatis, praeter Dei regnum, quietis et vitae aeternae locum praeparant, etc.

4. De gr. et lib. arb. 3, 5 : Sed et illa ignorantia quae non est eorum qui scire nolunt, sed eorum qui tamquam simpliciter nesciunt, neminem sic excusat, ut sempiterno igne non ardeat, si propterea non credidit, quia non audivit omnino quid crederet : sed fortasse ut mitius ardeat.

5. De pecc. mer. I, 16, 21. Epist. 186, 8.

6. C. Jul. V, 11, 44 : Ego autem non dico parvulos sine baptismate Christi morientes tanta poena esse plectendos, ut eis non nasci potius expediret, cum Dominus hoc non de quibuslibet peccatoribus, sed de scelestissimis et impiissimis dixerit.

des joies de l'existence. Pourquoi ne leur aurait-il pas reconnu cette félicité naturelle en général, puisqu'il accorde en termes exprès que les païens eux-mêmes, qui, sans avoir acquis la foi au Christ, auront cependant pratiqué la vertu naturelle, recevront une récompense temporelle? En vérité, saint Augustin n'a pas formulé, dans le feu de la discussion, un enseignement qui n'était pas exigé par la doctrine de l'Eglise. Il a rendu plus difficile son explication du péché originel, en ne permettant pas à l'intelligence naturelle de voir comment Dieu a pu condamner les hommes pour une faute héritée aux peines positives de l'enfer. Il lui aurait été beaucoup plus aisé de réfuter les objections des Pélagiens, comme le firent après lui les théologiens, s'il s'était souvenu que Dieu, à cause du péché originel, prive seulement l'homme de ce qu'il lui avait donné d'ornements surnaturels par pur bon plaisir et sans que l'homme y eût aucun droit, et, d'autre part, que l'homme n'avait pas été corrompu dans ses puissances et capacités essentielles, pas plus que dans sa nature.

2. Une autre conséquence du péché originel, c'est, a dit saint Augustin, la concupiscence déréglée qui se révèle chez nos premiers parents aussitôt après le péché, par la honte de leur nudité et qui est passée à toute la race. Les Pélagiens, en la considérant comme une chose naturelle et même bonne, en l'attribuant au Rédempteur, ne prirent pas garde à l'influence prépondérante que les sens dans l'homme tombé exercent sur la raison. En ce qui concerne le Sauveur, ils s'appuyaient sur les erreurs nestoriennes et déclaraient que Jésus-Christ avait dû atteindre la vertu par les moyens ordinaires et n'avait mérité que de cette sorte son union intime avec le Verbe[1]. Mais en revanche on a interprété la pensée de notre saint docteur sur la concupiscence de plusieurs façons. Il aurait, dit-on, attribué à celle-ci une puissance déterminante sur la volonté libre, qu'elle nécessiterait au mal ; il aurait considéré la nature comme si corrompue,

1. *Aug.* Op. imp. IV, 53, 54, 57, 84.

qu'elle ne serait guère capable que de pécher. Voilà ce qu'ont prétendu découvrir dans saint Augustin les réformateurs du seizième siècle, Baius et Jansénius; c'est encore ainsi que les théologiens protestants de nos jours entendent ses paroles[1]. Il faut bien remarquer d'abord que saint Augustin distingue avec soin de la liberté morale ou pouvoir de choisir (*liberum arbitrium*) la liberté des enfants de Dieu, qu'il appelle (*libertas*) et qui est la liberté du péché et le pouvoir, issu de la grâce, d'opérer des œuvres surnaturellement bonnes et méritoires pour le ciel[2]. L'homme infecté du péché originel ne possède plus la capacité et la disposition, produites par la grâce seule, de persévérer dans la justice et la sainteté, de conserver l'immortalité et de mériter le ciel. Ces états ne peuvent plus être la fin de sa volonté libre naturelle et de son choix, et, sous ce rapport, on peut dire que l'homme n'a plus la plénitude de sa liberté originelle. Mais même après sa chute, l'homme a conservé le pouvoir moral naturel de choisir ou de laisser le bien qui correspond à sa nature. Voilà pourquoi encore les fautes personnelles lui sont imputables, quoiqu'il ne puisse rien faire de profitable pour le ciel, ni opérer acte de vraie justice[3]. Saint Augustin a bien pu appeler « *libertas* » cet état paradisiaque primitif, car il impliquait l'idée d'indépendance vis-à-vis du péché et de la concupiscence désordonnée.

1. Cf. Wiggers *loc. cit.* D, I, 115.

2. C. duas epp. Pelagg. I, 2, 5 : Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit *liberum arbitrium* de humano genere? *Libertas* quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam; propter quod natura humana divina indiget gratia, dicente Domino : Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis; utique liberi ad bene justeque vivendum. Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent, maxime omnes qui cum delectatione peccant et amore peccati, hoc eis placet quod eos libet.

3. Ibid. II, 5, 9 : Peccato Adae arbitrium liberum de hominum natura periisse non dicimus : sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo; ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata, et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adjuta.

La preuve que saint Augustin reconnaissait à l'homme déchu la liberté morale et la capacité d'opérer le bien conforme à sa nature, se tire tout d'abord de la définition qu'il donne du péché personnel dans ses écrits anti-manichéens. Le péché personnel a pour principe le pouvoir libre de choisir[1]. En soi, la concupiscence n'est pas un péché. Après que le « *reatus* », qu'elle entraîne, a été enlevé par la régénération, elle reste elle-même dans l'homme justifié et produit en lui le péché personnel, si l'homme suit avec sa liberté les séductions qu'elle inspire. Saint Augustin insiste constamment sur ce point[2].

En second lieu, l'homme a non seulement la liberté de pécher, quand il lui était possible de ne pas le faire, mais il peut aussi opérer le bien et ainsi mériter une récompense temporelle[3]. Saint Augustin restreint cette récompense à cette vie, puisqu'il enseigne, contre les Pélagiens, que, par suite du péché originel, les hommes appartiennent, par le seul fait de leur naissance, à la « *massa perditionis* », et que, ni les bonnes œuvres naturelles, ni les vertus naturelles, ne sauraient nous en préserver. Ces bonnes œuvres n'ont d'autre valeur pour l'autre vie que celle de pouvoir adoucir les châtiments et la damnation[4]. Tous les hommes, poursuit-il, sont destinés à une fin surnaturelle, le ciel. S'ils n'usent pas de la grâce de la foi qui leur est offerte, le ciel est irrémédiablement perdu pour eux. Si l'on n'a pas en vue, en effet, la possibilité d'une certaine félicité naturelle dans l'au-delà pour les païens, il ne

1. *Aug.* Op. imp. c. Jul. I, 44.

2. C. Jul. II, 3; VI, 14, 17, 19. De perf. just. 13, 31. De nupt. et conc. I, 31. De pecc. mer. II, 28. Op. imp. c. Jul. II, 226.

3. C. duas epp. Pelagg. III, 4, 13: Deinde quia testamentum vetus pertinet ad hominem veterem, a quo necesse est hominem incipere; novum autem ad hominem novum, quo debet homo ex vetustate transiri. Ideo in illo sunt promissa terrena, in isto promissa caelestia, quia et hoc ad Dei misericordiam pertinuit, ne quisquam vel ipsam terrenam qualemcunque felicitatem, nisi a Domino creatore universitatis putet cuiquam posse conferri.

4. C. Jul. IV, 3.

peut être régulièrement question pour la vertu des Romains que d'une récompense temporelle[1].

En troisième lieu, saint Augustin nous enseigne sans hésitation que la ressemblance naturelle avec Dieu, n'a pas été effacée par le péché originel, que nous avons même gardé la capacité de connaître Dieu, les choses divines, et les choses sensibles, quoique d'une manière bien imparfaite ; nous pouvons encore accomplir au moins la loi naturelle, qui, dit l'Apôtre, est inscrite dans nos cœurs : « Si ceux qui observent la loi naturelle, dit-il[2], ne sont pas du nombre de ceux que la loi justifie, s'ils ne comptent que parmi ceux qui, impies et méconnaissant le vrai Dieu, connaissent, apprennent et observent certaines pratiques légales, non seulement irréprochables, mais même louables, et en un sens presque méritoires, si presque rien dans leurs œuvres n'a de rapport direct avec la fin extrême et avec la justification, il demeure cependant incontestable que la différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament, par rapport à la loi de Dieu s'affirme toujours profonde; dans le Nouveau Testament, elle est inscrite dans le cœur des croyants ; dans l'Ancien elle était gravée sur des tables de marbre... Les fidèles de l'antique alliance étaient des hommes, à qui la nature donnait la force de reconnaître et d'accomplir jusqu'à un certain degré ce que l'esprit et la raison leur montraient de conforme à la loi, mais la dévotion qui sert à la vie éternelle et au bonheur céleste a une loi sans tache qui transforme les âmes ».

On peut cependant faire deux objections à la manière dont

1. De civ. Dei V, 15.

2. De spir. et litt. c. 27 sq., § 48. Il ajoute après le passage cité plus haut : Sicut enim non impediunt a vita aeterna justum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur, sic ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur. Verumtamen sicut in regno Dei velut stella ab stella in gloria differunt sancti, sic et in damnatione poenae sempiternae tolerabilius erit Sodomae quam alteri civitati, et erunt quidam duplo amplius quibusdam gehennae filii ; ita nec illud in judicio Dei vacabit, quod in ipsa impietate damnabili magis alius alio minusve peccaverit.

saint Augustin entend l'état du péché originel : la première se rapporte aux passages où il parle d'une nécessité formelle propre à l'état de nature déchue, de pécher[1], l'autre aux passages où il refuse aux incroyants et aux païens non seulement le pouvoir de faire des œuvres surnaturellement bonnes, mais même quoi que ce soit de bon.

En ce qui concerne les premiers passages, on ne peut nier que saint Augustin s'exprime parfois d'une manière inexacte au sujet de la liberté de la volonté et qu'il la fait consister en un vouloir nécessaire[2]. Dans son écrit « Sur le perfectionnement de la justice humaine », il parle clairement d'un état de servitude, d'esclavage du péché, état auquel nous sommes soumis par notre naissance, mais seulement avec la nécessité morale, seule convenable aux êtres libres. Mais notre sujétion est telle que nous ne pouvons nous abstenir complètement du péché, ni échapper à la domination de la concupiscence.

Au premier regard la seconde question apparaît d'une plus grande importance, c'est celle de savoir s'il est impossible aux païens et aux incroyants de rien accomplir de bon. Saint Augustin entend les paroles de l'Apôtre (Rom. 14, 23) : *omne quod non fide est, peccatum est*, en ce sens que toute action qui n'est pas faite par un principe surnaturel de foi est un péché[3]. Tous les autres Pères entendaient par le mot « *fides* » la conscience. Nous voyons d'un premier coup d'œil que poussé par les Pélagiens saint Augustin a été trop loin.

Ailleurs il avait déjà reconnu à la nature humaine, après la chute, la capacité de connaître et d'accomplir en un sens le bien. Mais lorsque Julien enseigna, que l'homme possé-

1. *Aug.* De perf. just. hominis 4, 9 : Ipsa enim sanitas est vera libertas, quae non periisset, si bona permansisset voluntas. Quia vero peccavit voluntas, secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas, donec tota sanetur infirmitas et accipiatur tanta libertas, in qua sicut necesse est permaneat beate vivendi voluntas, ita ut sit etiam bene vivendi et nunquam peccandi voluntaria felixque necessitas.

2. De nat. et gr. c. 46.

3. C. duas epp. Pelagg. III, 5, 14. C. Jul. IV, 3, 24. De gestis Pel. 14, 34.

dait le plein pouvoir, la capacité non affaiblie, non seulement d'opérer, dans des vues humaines les œuvres naturellement bonnes, que l'on pourrait appeler « *opera sterilia* », parce que l'âme s'écarte de Dieu pour les accomplir et ne les rapporte en aucune façon à la vie éternelle, mais encore les œuvres proprement méritoires pour le ciel, saint Augustin ne fait pas de nouvelle distinction ; il se refuse à admettre l'opinion de Julien et prétend qu'il n'y a que deux sortes d'œuvres : les œuvres bonnes méritoires pour le ciel et les œuvres mauvaises. Au nombre de ces dernières il faut compter, celles mêmes conformes à la loi, que l'homme accomplit en dehors de Dieu et par pure vaine gloire. La vertu tire sa moralité en effet, comme toute bonne œuvre, du but final, auquel elle tend. Il n'eût pas fallu passer sous silence quel est ce but final bon, s'il s'agit d'un but final naturel, Dieu, médiatement ou immédiatement considéré comme notre fin naturelle ou d'un but final surnaturel. Dans le premier cas, les œuvres peuvent être véritablement bonnes mais stériles à la vie éternelle. Il n'y a donc pas ici à donner raison à Julien, quand il appelle bonnes les œuvres issues d'un égoïsme coupable et encore moins quand il n'établit aucune différence essentielle entre les œuvres propres du salut qui ont la grâce pour principe et les bonnes œuvres naturelles. Il n'est pas non plus absolument nécessaire de nier avec saint Augustin la possibilité de tout bien en dehors de la foi[1]. Saint Augustin avait été

1. Cf. *Aug.* C. Jul. IV, 3, 19. Julien lui objecte : Cunctarum origo virtutum in rationabili animo sita est, et affectus omnes, per quos aut fructuose aut steriliter boni sumus, in subjecto sunt mentis nostrae, prudentia, justitia, temperantia, fortitudo. Horum igitur affectuum vis cum sit in omnibus naturaliter, non tamen ad unum finem in omnibus properat; sed pro judicio voluntatis, cujus nutui serviunt, *aut ad aeterna aut ad temporalia* diriguntur. Quod cum fit, non in eo solo variant, quod merentur. Saint Augustin répond à cela (IV, 3, 21) : Cum itaque facit homo aliquid ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit, propter quod facere debet, peccare convincitur... § 22 : Nullo modo igitur homines sunt steriliter boni, sed qui boni non sunt, sunt alii minus, alii magis mali. § 25 : Aut si fidem non habent Christi, profecto nec justi sunt, nec Deo placent, cui sine fide placere impossibile est. Sed ad hoc eos in die

amené à émettre cette opinion, parce qu'il considérait toute la race humaine, par suite du péché originel, comme une *massa damnationis*.

Tant que la grâce n'est pas venue libérer l'homme en lui donnant la foi, il ne peut rien faire, qui mérite d'être appelé bon, puisque rien de ce qu'il accomplit ne lui mérite une récompense pour le ciel[1]. Il cherche ensuite à adoucir son opinion en soutenant que la foi est offerte à la plupart des hommes, sinon par la connaissance du salut annoncé par les prophètes de l'ancienne loi et prêché dans le Nouveau Testament par l'Eglise, du moins par une révélation particulière faite par Dieu ou ses anges[2]. Sous le bénéfice de cette hypothèse, saint Augustin a pu avec quelque raison répéter que rien de bon ne se fait en dehors de la foi. Puisqu'en effet tout homme, même dans l'état de chute, est appelé à l'ordre de la grâce, on peut prétendre non sans motif, que toutes les actions libres de l'homme doivent être dirigées par la foi vers leur but surnaturel et que le défaut de cette intention les rend en conséquence peccamineuses. C'est encore aujourd'hui l'opinion de beaucoup de théologiens. On ne tombe dans l'opinion de Baïus et dans une erreur manifeste que si on refuse à la nature de l'homme déchu la capacité de faire le bien correspondant à son essence.

Il est encore un autre point de vue dont il faut tenir compte pour se faire une juste idée de la conception augustinienne sur l'état du péché originel. Notre docteur accorde expressément à l'homme la puissance de coopérer à la grâce et dès lors d'accomplir des œuvres méritoires. Sa

judicii cogitationes suae defendent, ut tolerabilius puniantur, quia naturaliter quae legis sunt, utcunque fecerunt, scriptum habentes in cordibus opus legis hactenus, ut aliis non facerent, quod perpeti nollent; hoc tamen peccantes, quod homines sine fide, non ad eum finem ista opera retulerunt, ad quem referre debuerunt. Cf. C. duas epp. Pelagg. III. c. 5.

1. De gr. Chr., c. 26. *Ernst*, dans son ouvrage *Die Werke und Tugenden der Unglaubigen nach s. Aug.* Fribourg, 1871, p. 127 et suiv. reconnait bien dans cette manière de voir le caractère authentique de la doctrine augustinienne.

2. *Aug.* De dono persev. 19, 48.

liberté n'est donc pas complètement éteinte. Nous préciserons ce point de doctrine en étudiant l'enseignement de saint Augustin sur la grâce.

3. La question de la possibilité de l'exemption de péché chez l'homme dans l'état de chute avait une connexion étroite avec celle de la concupiscence mauvaise et de l'inclination déréglée de l'homme vers le mal et les plaisirs des sens. Les Pélagiens affirmaient la possibilité de cette impeccabilité. Saint Jérôme les avait spécialement combattus à ce sujet. Saint Augustin s'occupe de la question dans son second livre « Sur le pardon des péchés », et il cherche à résoudre si et de quelle façon cette impeccabilité est possible sur terre, si elle se réalisera jamais effectivement chez les hommes, pour quel motif cette possibilité n'arrivera jamais à sa réalisation.

Il ne veut pas chercher querelle aux Pélagiens sur la possibilité de l'impeccabilité et il ne fait aucune difficulté de la concéder. Toutefois, il ne faut pas en rechercher la cause dans la liberté humaine, mais surtout dans la grâce divine. Oui, il serait possible à l'homme d'être sans péché, mais à l'homme justifié par une grâce extraordinaire de Dieu, vouloir le contester serait imposer des limites déterminées à la grâce ou trop circonscrire la volonté libre de l'homme[1]. Au reste, cette exemption de péché serait toujours distincte de la perfection, dont l'homme jouira au ciel. Une exemption du péché ou l'accomplissement rigoureux de tous nos devoirs sur terre serait une justice toujours amissible, reposant sur la foi, tandis que la justice céleste sera inamissible et fondée sur la contemplation du bien le plus parfait et sur un amour de Dieu, qui ne connaîtra pas d'interruption et embrassera toutes les facultés de l'âme[2].

1. De pecc. mer. II, 6, 7 : Nam qui dicunt esse posse in hac vita hominem sine peccato, non est eis continuo incauta temeritate obsistendum Si enim esse posse negaverimus, et hominis libero arbitrio, qui hoc volendo appetit, et Dei virtuti vel misericordiae, qui hoc adjuvando efficit, derogabimus. Cf. De nat. et gr. c. 53. 58. De spir. et litt. 5, 7.

2. *Aug.* De spir. et litt. in fine.

Si d'un côté on peut soutenir la possibilité de l'impeccabilité, il faut de l'autre nier sa réalité. La sainte Ecriture est très affirmative sur ce point[1]. Saint Augustin est le premier de tous les Pères, qui fasse en termes exprès une exception en dehors même de l'Homme-Dieu, dont l'impeccabilité fut toujours absolue; la bienheureuse Vierge Marie n'a pas été soumise à la loi commune du péché, surtout s'il s'agit des péchés personnels[2]. Le synode de Carthage enseigna la même doctrine en 418[3].

Pourquoi n'y a-t-il pas eu, en réalité, d'autre être humain, qui ait vécu sans péché? Le saint docteur en trouve le motif dans la concupiscence et la volonté libre de l'homme[4].

§ 70

L'Immaculée Conception de Marie, d'après saint Augustin et la tradition de l'Eglise

Plus le dogme du péché inné à tous se précisait dans la conscience de l'Eglise, par suite des discussions pélagiennes, plus devait se poser avec clarté la question de l'immaculée conception de Marie, cette admirable exception, à laquelle plusieurs Pères, déjà avant le concile de Nicée, nous l'avons vu, avaient rendu au moins indirectement témoignage. Nous avons trouvé là les premières tendances à expliquer le protoévangile et à considérer la B. V. Marie de telle sorte que la foi à l'immaculée conception était implicitement supposée. Tel le bouton de rose contient en germe la rose elle-même.

1. De perf. just. hominis 21, 44. De pecc. mer. II, S. 13. 14. 16.

2. De nat. et gr. 36, 42: Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem; unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere et parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum? hac ergo virgine excepta si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregare possemus et interrogare, utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus, utrum hoc quod iste dicit, an quod Joannes apostolus?

3. Canon 6. 7. 8. — 4. De pecc. mer. II, 17, 26.

Cette croyance primitive se développa peu à peu, s'affirma dans une lumière de plus en plus éclatante, jusqu'au jour où, devenue l'objet de l'enseignement universel de l'Eglise, elle fut proclamée comme un dogme de foi. La suivre dans son développement progressif et ses diverses étapes à travers les temps patristiques, voilà ce que nous voudrions essayer ici.

Pour cela, rappelons d'abord les témoignages indirects déjà recueillis, le parallèle si souvent fait entre Eve et Marie, l'enseignement communément admis de la perpétuelle et inviolable virginité de Marie, et le développement naturel et progressif de son culte.

1. Parmi les Pères qui aiment le plus à établir un parallèle entre Eve et Marie, il faut signaler saint Epiphane. Il composa contre les adversaires de la virginité de Marie en Arabie, qu'il appelle antidicomarianites, une lettre dogmatique, qu'il classe dans son ouvrage sur les hérésies au numéro 78. Il invoque contre ses adversaires la tradition communément reçue de l'Eglise : Marie reçoit de toutes les bouches le titre, pris dans un sens éminent, de vierge perpétuelle (ἀειπάρθενος)[1] ; il explique les expressions de la sainte Ecriture sur les frères de Notre-Seigneur et oppose Marie à Eve, qui en fut la figure, parce qu'elle fut appelée « la mère des vivants » (Gen. 3. 20). « Si on ne considère que l'extérieur et ce qui tombe sous les sens, c'est bien Eve qui nous apparaît comme le principe de la race humaine sur la terre. En réalité c'est Marie qui a apporté la vraie vie au monde, car Marie a engendré celui qui est véritablement vivant, et elle est devenue de la sorte « la mère des vivants »[2]. A cela il rattache une autre comparaison : Eve subit la punition d'avoir à gagner son pain à la sueur de son front, c'est la loi du travail qui la dominera, elle devra filer la laine pour en faire des habits et cacher sa nudité, dont son péché et sa séduction lui avaient fait sentir la honte. Marie, au contraire, a donné au monde, l'Agneau de qui nous avons reçu

1. Epiph. *Haer.* 78, 10.
2. *Ibid.* c. 18.

la robe d'innocence et d'immortalité[1]. — Si Marie a réalisé pleinement les œuvres dont Eve n'avait que présenté l'imparfaite figure, si Marie doit être considérée comme la véritable mère de la vie, elle ne doit pas être placée simplement sur le même pied que Eve en tant que fille élue de Dieu depuis toute son éternité et ornée de la grâce du Saint-Esprit; il faut qu'étant la mère de la vraie vie elle ait une supériorité absolue sur Eve et qu'elle soit éminemment remplie de la grâce de Dieu.

« De même que Eve, dit saint Epiphane, dans le même chapitre a été la cause de la mort pour toute la race humaine, en ce sens que la mort vint par elle dans le monde, de même Marie est devenue la cause de la vie, en ce sens que la vie fut donnée au monde par elle ». C'est pourquoi saint Epiphane ne veut pas trancher la question de savoir si Marie est morte ou bien si les paroles de l'Apocalypse (12, 13, et suiv.) n'ont pas trouvé en elle leur application, puisque son corps même possédait le privilège de l'immortalité.

Pareillement saint Augustin établit ce parallèle entre Eve et Marie en un passage déjà indiqué[2]. Il y fait observer que le démon, qui avait triomphé de l'homme et de la femme au paradis terrestre, devait être à son tour vaincu par les deux sexes. Cette domination ne pouvait être complète de la part de la femme que si Marie n'avait jamais été l'esclave du démon.

1. Sur le célèbre sarcophage qui remonte à la fin du IVe siècle, et qui se trouve actuellement à Rome dans l'église de Latran après avoir été extrait de l'église de Saint-Paul, on voit représenté en images symboliques la chute des premiers parents et le protoévangile. Le Verbe se trouve entre nos premiers parents qui rougissent de leur nudité; le Verbe tend à Adam une gerbe d'épis, à Eve un agneau. On peut y remarquer la sentence de condamnation, dont les paroles de saint Epiphane donnent une lumineuse explication : « Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front ». On peut y voir encore la promesse de la Rédemption, l'allusion à la naissance du fils de Dieu, de l'agneau de Dieu, comme aussi l'institution de la sainte Eucharistie. Voir dans Mozzoni, *Tavole di storia eccl.* Sec. IV ou *Bulletino di archeol.* crist. de Cav. de Rossi, n. 6. Rome, 1865, la reproduction de ce sarcophage.

2. Cf. § 36

Ni Epiphane, ni Augustin n'ont cependant l'intention d'égaler Marie au Sauveur. Saint Epiphane fait même découler la vénération rendue à Marie de notre devoir de vénération envers Dieu. « Qui honore Dieu, honore aussi les saints, dit-il aux Antidicomarianites, et qui outrage les saints, outrage pareillement Dieu[1] ». D'un autre côté, il combat l'erreur de quelques enthousiastes qui, en Arabie, offraient à Marie des gâteaux (κολλυρίδες) comme à une déesse, et il ajoute expressément, dans la « 79e hérésie », que Marie a été conçue d'une manière naturelle, bien que, d'après une tradition, un ange l'eût annoncée auparavant à Joachim.

2. La comparaison entre Eve et Marie faisait conclure d'autant plus évidemment à la complète innocence de Marie et à sa participation à la rédemption du genre humain, que les Pères expliquaient le passage de la Genèse (3, 15) en lisant *illa* pour *ille* : « *Elle* t'écrasera la tête. » Saint Ambroise[2] et saint Augustin[3] acceptaient ce texte. La victoire de Marie sur le démon impliquait la complète exemption de sa domination.

3. La comparaison déjà faite par les Pères anténicéens entre la virginale mère de Dieu et l'Eglise de Jésus-Christ[4], qui est la virginale mère de tous les fidèles, fut conservée et développée par les Pères qui suivirent[5]. Marie est donc, comme l'Eglise, la fiancée sans tache du Saint-Esprit et mérite à un degré suréminent d'être appelée sainte.

4. L'idée de la virginité la plus inviolable et de l'intégrité corporelle de Marie était si communément reçue aussi bien par les Pères qui précédèrent que par ceux qui suivirent le concile de Nicée, c'était une doctrine qui faisait si bien corps avec la foi divine que la moindre contestation, qui venait à se faire jour çà et là, était condamnée comme une hérésie. Vers la fin du IVe siècle, Jovinien, jadis moine à

1. *Epiph.* Haer. 78, 12. — 2. De fuga sec. c. 7, 43.
3. De gen. ad litt. XI, 36, 49. — 4. Voir *Histoire des dogmes*, I, § 38.
5. *Aug.* Sermo 191, 3.

Milan, voulut écarter du domaine de la loi morale les choses de conseil, le jeûne et surtout le célibat; il nia aussi la virginité de Marie. Saint Jérôme s'éleva alors, dans deux livres, contre ce téméraire ; mieux encore, un synode romain se tint sous le pape Sirice (390) pour réprouver cette erreur. Saint Jérôme combattit encore dans son livre *Contre Helvidius* un autre hérétique qui, à la même époque mais par suite de ses opinions ariennes sur la nature créée du Sauveur, enseignait que la virginité de Marie, avait cessé *post partum*. Le pape Sirice condamna *Bonosus*, évêque de Sardique en Illyrie, un autre arien, et il chargea les évêques d'Illyrie de lui faire son procès. L'histoire de la christologie ne manque pas de témoignages tirés des écrits des Pères en faveur de la virginité de Marie. Epiphane soutient cette thèse comme admise de tous ; Jérôme [1] fait appel à la tradition, telle qu'elle est formulée par les Pères anténicéens. Ce qui nous occupe ici, c'est la relation de ce point de doctrine avec celui de la virginité spirituelle et de l'absence permanente de tout péché chez Marie. Si la première convenait à la Mère de Dieu, combien plus encore la seconde ! Julien le Pélagien comprenait très bien ce double point de vue quand il objectait à Augustin contre l'explication de la transmission du péché originel par la concupiscence toujours désordonnée dans l'acte de la génération : « Celui-là (Jovinien) ne détruisait la virginité de Marie que par la naissance (du Seigneur); toi tu la soumets au démon dès sa conception naturelle [2] ». Il suit de là que pour Julien l'indépendance originelle de Marie en face de la domination du démon et était une prérogative plus importante que la virginité elle-même. Julien ne croyait pas seulement, en sa qualité de Pélagien, à la conception immaculée de Marie, puisque d'après lui tous les hommes entraient aussi dans l'existence sans péché originel [1], mais il suppose de plus que cet enseignement est.

1. Adv. Helvid. c. 17 (*Migne* XXIII, 201 sq).

2. *Aug*. Op. imp. c. Jul. IV, 122 : Ille (Jovinianus) virginitatem Mariam diabolo nascendi conditione transcribis.

admis par toute l'Eglise, puisqu'il essaie de mettre Augustin en contradiction avec elle et avec le sentiment religieux des fidèles.

Que répond Augustin à cette objection? Ne reconnaît-il pas cette exception en faveur de la Bienheureuse Vierge? Fait-il abstraction, dans l'espèce. de sa conception par Joachim et Anne et de la concupiscence qui l'accompagna? Non, ni l'un ni l'autre. « Nous ne soumettons pas Marie au démon, réplique-t-il[2], en vertu de la naissance, et cela parce que chez elle, à cause de la grâce de la régénération, la naissance charnelle n'a pas eu ses effets naturels ». A prendre dans leur sens intégral, les mots *non transcribimus*, il faut rejeter complètement, d'après saint Augustin, la domination du démon sur Marie et admettre dès lors son immaculée conception.

Les Pélagiens contribuèrent encore à faire mettre en évidence la complète pureté de Marie. Ils réclamèrent pour l'homme une impeccabilité absolue, et non seulement ils en assuraient la possibilité pour les forces humaines, mais ils en trouvaient déjà la réalisation dans de nombreux et remarquables membres de l'humanité. Naturellement, cette impeccabilité impliquait déjà dans l'esprit des Pélagiens l'exemption du péché originel. Saint Augustin ne pouvait s'empêcher de reconnaître qu'une telle impeccabilité, si elle est une grâce accordée par Dieu, n'implique rien qui soit incompatible avec l'essence d'une créature. Aussi bien quand Pélage soutint qu'on devait croire, dans l'intérêt de la piété, que Marie avait joui de cette impeccabilité, saint Augustin ne le contredit pas; il avoua qu'il faisait toujours une exception pour la Bienheureuse Vierge toutes les fois

1. Il est plus que surprenant, mais bien explicable, que l'opposition faite de nos jours à la doctrine de l'Eglise au sujet de la conception immaculée de Marie, vienne, en grande partie, de la part de ceux qui, au fond, nient avec les Pélagiens la transmission héréditaire du péché dans tous les hommes.

2. *Aug.* l. c. Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi; ed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi.

qu'il était question de la loi commune du péché[1]. On peut conclure de là avec une certitude morale que non seulement Augustin, mais encore le sentiment religieux des fidèles, auquel Pélage faisait publiquement appel, exigeaient l'innocence absolue de la Mère de Dieu, son exemption complète du péché.

Malgré cela, il faut convenir que d'autres Pères, à cette même époque ou dans la suite des temps, ne furent pas aussi affirmatifs que saint Augustin sur la question de l'enseignement traditionnel de l'Eglise, au sujet de l'exemption absolue de péché chez Marie. Saint Chrysostome, en particulier[2], va jusqu'à découvrir en elle des signes de vaine ostentation. Hilaire, Ambroise, Jérôme et d'autres affirment l'universalité rigoureuse de la faute originelle et n'admettent qu'une seule exception, celle de l'Homme-Dieu conçu par une vierge. Des Pères de l'école d'Augustin enseignent, dans la suite, la même doctrine, entre autres saint Fulgence au commencement du VIe siècle[3]. Mais l'expression « *caro peccati* » qu'il emploie par opposition à « *caro in similitudinem peccati* » pour désigner le corps du Seigneur, ne prouve encore rien. Le corps de Marie, en effet, fut engendré de la façon ordinaire et son âme eût été souillée du péché, si au moment de l'union de l'âme avec le corps, le Saint-Esprit n'était intervenu pour la préserver de la tache originelle et la combler aussitôt de la grâce sanctifiante. Quelques Pères[4] appellent le corps du Christ lui-même « *caro peccati* », parce qu'il a pris sur lui les peines du péché, mais ils n'ont pas voulu le moins du monde dire

1. *Aug.* De nat. et gr. c. 36. cf. pl. haut, § 70.

2. *Jo. Chrysost.* Hom. 49 in Matth. (ed. *Montfauc.* T. VII, p. 467).

3. *Fulg. Rusp.* Ep. 17. De inc. et gr. I. Chr. c. 6 (*Migne* LXV, 458) : Sed virginitatem retinens et mentis et corporis ab eo, quem conceptura et paritura erat, donum incorruptae fecunditatis et fecundae integritatis accepit... Caro quippe Mariae, quae in iniquitatibus fuerat humana solemnitate concepta, caro fuit utique peccati, quae filium Dei genuit in similitudinem carnis peccati.

4. *Hilar.* De trin. I, 13. *Greg. Naz.* Orat. 2, 24 ; Epist. 101. (ed. *Maur.* I, 24 ; II, 89).

par là que la naissance du Sauveur eût été souillée par le péché.

Toutefois les Pères que nous avons nommés, et particulièrement saint Ambroise, nous ont esquissé l'image exacte de la perfection morale idéale et de la pureté spirituelle de la vierge Marie. Saint Ambroise dit d'elle au début de son commentaire sur le psaume 118 que la grâce l'a affranchie de toute tache du péché, et il nous trace un tableau détaillé de ses vertus dans le traité *Des vierges*[1]. Saint Jérôme célèbre également la pureté de Marie et croit qu'elle a mérité ainsi de devenir la mère de Dieu[2]. Saint Ephrem le Syrien lui applique ces paroles du Cantique des Cantiques : « *Tota pulchra es, et macula non est in te* ». — « Toi, Seigneur, et ta mère, vous êtes les seuls sous tous rapports parfaitement saints, c'est qu'en toi, Seigneur, il n'y a pas de tache et en ta mère il n'y a pas de souillure[3] ».

5. Si nous recherchons des témoignages dans les autres églises, nous rencontrons celui de Proclus, patriarche de Constantinople de 434 à 447, qui, pressé par le Nestorianisme, prend pour thème de ses discours, les gloires de la mère de Dieu. Il ne se contente pas de dire[4] que le Logos divin a lui-même disposé le sein maternel, dans lequel il voulait prendre la nature humaine, mais il appelle Marie[5], « le globe céleste de la nouvelle création, dans lequel le soleil de justice ne se couche jamais et chasse sans cesse des âmes les ténèbres du péché, » ou bien encore « le paradis virginal du deuxième Adam[6] » ; tout autant de formules

1. *Ambr.* De virgg. II, 11.

2. *Hieron.* Ep. 22, 19 (*Migne* XXII, 406).

3. *Ephr.* Carm. Nisib. 27. 8 (ed. *Bickell* 122, 123). Cf. von Lehner, « *Die Marie-Verehrung in den ersten Jahrhunderten* ». (Stuttg. 1881. Page 144 et suiv.).

4. *Procl.* Orat. I, in Bibl. PP. Gallandii IX, 615, n. 3. Orat. VI ibid. p. 637, n. 8.

5. Orat. VI. ibid. p. 646, n. 17.

6. Ibid. p. 637, n. 8 : Latebat eum ex virginali rursus paradiso intemeratis Domini manibus plasmari secundum Adam.

qui montrent combien est extraordinaire l'œuvre de la grâce de l'Homme-Dieu en sa mère et combien parfaite est la pureté de celle-ci.

Au VIIIe siècle, saint Jean Damascène qui fut le plus ardent admirateur de la Vierge Marie nous amène encore plus loin. Il proclame avec chaleur sa virginité *avant*, *pendant* et *après* sa naissance ; il nous rappelle ensuite la connexion intime de cette virginité, avec la virginité de l'âme : « Elle conserva, dit-il [1], son âme vierge comme son corps. C'était convenable pour celle qui devait recevoir dans ses entrailles Dieu, qui est saint, et ne se repose que dans les saints ». Il appelle Marie la « vierge sans tache » (*παρθένος ἄχραντος*), celle qui ne laissa jamais s'insinuer en elle un désir terrestre et charnel ; il la compare au paradis terrestre, car en elle a été planté le véritable arbre de vie. « L'accès de ce paradis, ajoute-t-il [2], n'était pas ouvert au serpent qui en nous suggérant l'envie d'être semblables à Dieu, nous rendit semblables aux animaux sans raison. Le Fils unique de Dieu étant Dieu et égal par nature à son Père, s'est fait homme dans le sein de cette Vierge, ce sol pur et virginal ». Il la célèbre comme la reine de toutes les créatures [3], comme la souveraine des Anges [4], car nous devons supposer, que, semblable aux Anges, elle a été sanctifiée depuis le premier moment de son existence par le Saint-Esprit et qu'à aucun instant de sa vie elle n'a été sous la puissance du démon. Tout le contenu de la deuxième homélie a pour but de développer l'idée que la mère de la vie n'a pas dû être soumise à la loi de la mort, suite du péché, qu'à l'exemple de son Fils, elle a dû abandonner librement sa vie et a été trouvée digne, après le troisième jour, d'être ressuscitée

1. *Jo. Damasc.* De orth. fide IV, 14 (ed. *Lequien*, I, 275).

2. Hom. 2 in Dorm. B. M. V. c. 2 (II, 869) : *Ἐν τούτῳ γὰρ ὁ ὄφις οὐκ ἔσχε παρείσδυσιν, οὗ τῆς ψευδοῦς ὀρεχθέντες θεώσεως, τοῖς ἀνοήτοις συμπαρεβλήθημεν κτήνεσιν. αὐτὸς γὰρ ὁ τοῦ θεοῦ μονογενὴς υἱός, θεὸς ὢν καὶ τῷ πατρὶ ὁμοούσιος, ἐκ ταύτης τῆς παρθένου καὶ καθαρᾶς ἑαυτὸν πεπλαστούργηκεν ἄνθρωπον.*

3. *Jo. Damasc. De orth. ord.* IV. 14 (I, 275).

4. Homil. 3. in Dormit. c. 5 (II, 886).

comme son Fils[1]. Elle n'a donc pas dû être soumise au péché cause de la mort : « La mort des pécheurs est mauvaise ; mais que devons-nous dire de Marie, en qui l'aiguillon de la mort, le péché, a été tué, sinon que sa mort a été le commencement d'une vie éternelle et meilleure[2] » ?

Saint Jean Damascène, dans cette description, nous fait remarquer que son divin Fils reçut, dans ses bras, l'âme de Marie, cette âme sainte, sans tache[3] et pure comme le soleil, alors que celle-ci lui répondait : « Reçois donc cette âme qui t'est si chère et que tu as conservée à l'abri du péché[4] ». Dans une autre homélie pour la même fête, après avoir rappelé la conception de Marie par Anne et Joachim, il mentionne quoique en termes voilés, sa sanctification originelle. Il glorifie Marie comme le trône royal, devant lequel les Anges se tiennent debout, comme l'Eden spirituel, comme l'arche d'alliance, comme l'urne d'or pour recevoir la manne, comme le chandelier, comme la table pour recevoir les pains

1. Cf. c. 14. Le titre de cette homélie « in Dormitionem B. M. V.», s'étend aussi à la réception de Marie au Ciel, où elle est montée corporellement. Ce mot « Dormitio » fut employé aussi dès le début, pour désigner la mort des martyrs. Le Sacramentaire de s. Grégoire le Grand, de la fin du VI[e] siècle, parle déjà, dans le sens indiqué, de la fête de Marie, qui est fixée au 15 août. Quelques homélies du VII[e] siècle sont prononcées sur cette fête dans l'Eglise grecque. Saint Jean Damascène n'indique pas d'autre document écrit sur le fait de l'Assomption de Marie que celui, bien court au reste, du pseudo-Aréopagite, qui (De div. nom. III) voulait exalter son maître Hiérothée et racontait de lui, qu'il se trouvait avec les autres apôtres au moment de la mort de la Sainte Vierge et s'était même distingué des apôtres par la profondeur de ses pensées et des signes réels de l'inspiration. Jean Damascène cite encore l'histoire d'Eutymius, dont il ne nous reste plus rien. Il ne lui restait qu'à faire appel à la tradition orale de l'Eglise. Beaucoup d'écrits apocryphes, du V[e] siècle ou d'une époque postérieure, composés par des hérétiques ou des fidèles, témoignent de l'authenticité de la tradition sur la mort et l'Assomption de Marie. Le « décret de Gélase » indique un de ces écrits comme un livre, dont la lecture est défendue. Tischendorf en a édité quelques-uns (*Apocalypses apocryphae*, Lipsiae, 1866), parmi lesquels on remarque le livre intitulé « De transitu Mariae ».

2. Hom. 2 in Dorm. c. 3 (II, 871).

3. Ibid. c. 10 (P. 874) : Τὴν ἱερὰν ταύτης ψυχὴν καὶ εἰλικρινῆ τε καὶ ἄμωμον.

4. Ibid. : Δέξαι μου τὴν σοι φίλην ψυχήν, ἣν ἐτήρησας ἄμεμπτον.

de proposition, comme la verge d'Aaron[1]. Mais c'est bien à sa conception immaculée qu'il songe quand il dit dans la première homélie sur la naissance de Marie : « La nature cède à la grâce et se tient tremblante et irrésolue devant elle. Comme la mère de Dieu, la vierge Marie, devait naître d'Anne, la nature n'osa pas prendre les devants sur la poussée de la grâce ; alors elle resta inféconde, jusqu'à ce que la grâce eût produit son fruit... O heureux lombes de Joachim, qui avez émis le plus pur des germes ! O admirable sein d'Anne, où grandit et fut formé un si saint fruit[2] ! »

De ce dernier passage on a eu quelque raison de conclure, que l'homélie en question intitulée maintenant « *in Natalem B. M. V.* » fut prêchée le jour de la fête de la Conception et avait primitivement pour titre « *in conceptionem B. M. V.* », et c'est là une preuve que déjà au ve siècle cette fête était célébrée dans l'Eglise grecque. Le Typicon de saint Sabas († 531) place au 9 décembre la fête de la Conception de sainte Anne, mère de la mère de Dieu (*ἡ σύλληψις τῆς ἁγίας Ἄννης, μητρὸς θεοτόκου*). Au VIIe siècle, André de Crète nous apporte un témoignage en faveur de cette même fête ; il dit dans sa première ode[3] : « Ta Conception, sainte Anne, nous la célébrons aujourd'hui, parce que ton sein maternel libéré des liens de l'infécondité a conçu celle qui doit recevoir celui que rien ne peut contenir ». Le IXe siècle nous a laissé sur la fête de l'immaculée conception trois discours de Georges de Nicomédie, un contemporain de Photius[4]. Ces discours

1. Hom. 1 in Dorm. c. 8 (II, 863 sq.).

2. *Jo. Damasc.* Hom. 1 in Nat. B. M. V. c. 2 (II, 842) : Ἡ *γὰρ φύσις ἥττηται τῇ χάριτι, καὶ ἕστηκεν ὑπότρομος, προβαίνειν μὴ φέρουσα.* Ἐπεὶ *οὖν ἔμελλεν ἡ θεοτόκος παρθένος ἐκ τῆς* Ἄννης *τίκτεσθαι, οὐκ ἐτόλμησεν ἡ φύσις προλαβεῖν τὸ τῆς χάριτος βλάστημα, ἀλλ᾽ ἔμεινεν ἄκαρπος, ἕως ἡ χάρις τὸν καρπὸν ἐβλάστησεν...* Ὦ *ὀσφὺς τοῦ* Ἰωακεὶμ *παμμακάριστε, ἐξ ἧς κατεβλήθη σπέρμα πανάμωμον.* Ὦ *μήτρα τῆς* Ἄννης *ἀοίδιμε, ἐν ᾗ τὸ κατὰ μικρὸν ἐξ αὐτῆς προσθήκαις ηὐξήθη καὶ διαμορφωθὲν ἐτέχθη βρέφος πανάγιον.*

3. *Andreae Cret.* Canon in B. Annae concept. ode 1 (*Migne* XCVII, 1305).

4. Combéfis les attribue à un certain Grégoire de Pise (VIIe siècle). Ils sont conservés dans la Bibl. Max. XII, 692 et suiv. Grégoire célèbre aussi la sainte Vierge, comme élevée au-dessus de toutes les créatures, parce qu'elle est reine du ciel. Orat. II, 2 (p. 698). Nec ullam vero oblati

prouvent que la Conception de Marie était l'objet d'une solennité communément célébrée dans l'Eglise et qu'elle était fêtée en tant qu'immaculée.

§ 71

Doctrine de saint Augustin sur la grâce et le mérite

La doctrine de la grâce est le corollaire de la doctrine du péché originel. L'un nous révèle les blessures et les pertes subies par la nature humaine à la suite du premier péché; l'autre nous montre comment tout est guéri par Dieu et comment l'homme est de nouveau rendu capable d'atteindre sa fin. Pélage confondit d'abord presque complètement l'idée de la grâce avec celle des dons naturels. Ce n'est que peu à peu, au cours de la lutte, qu'il dut céder et en arriver à reconnaître au moins une certaine grâce.

1. Une de celles que reconnut Pélage fut la grâce du pardon des péchés. Mais l'hérésiarque en restreignit le sens à une rémission extérieure des fautes. Saint Augustin devait donc fixer la notion de la grâce sanctifiante, qui n'est pas seulement un effacement externe de l'imputation des péchés passés, mais de plus l'effusion d'une vie nouvelle, qui est une transformation, une rénovation de l'homme par l'infusion de la charité habituelle envers Dieu [1]. Là où il ne s'applique pas précisément à combattre les Pélagiens, il la considère, ainsi que les autres Pères grecs, comme une divinisation communiquée à notre nature par

muneris excellentiae mentionem volo : nullam enim admittit comparationem ! quod unum *universis creatis* Deo carius est. C'est ainsi qu'il parle du sacrifice que sa fille Anne fit au temple, par la présentation de Marie.

1. *Aug.* Op. imp. c. Jul. II, 165 : Non per solam peccatorum dimissionem justificatio ista confertur, nisi auctoribus vobis. Justificat quippe impium Deus, non solum dimittendo quae mala facit, sed etiam donando caritatem, ut declinet a malo et faciat bonum per Spiritum sanctum, cujus subministrationem jugem poscebat Apostolus eis, quibus dicebat (2 Cor. 13, 7) : Oramus autem ad Deum, ne quid faciatis mali. Cf. De gr. Chr. c. 21.

le Saint-Esprit[1], ou comme une ressemblance avec le Christ[2], même comme une certaine transformation en Dieu[3]. Partout il dépeint cet état comme une élévation au-dessus de nos forces naturelles et de la perfection accordée à l'homme par la création. Quoiqu'elle ne soit qu'un bien fini et créé, elle nous rend participants de l'Esprit-Saint, qui nous pénètre autant que le permet notre nature, qui nous unit à lui de la manière la plus intime et c'est lui-même que nous recevons, comme un présent. « Les interprètes de la sainte Ecriture en témoignent hautement, le Saint-Esprit est un présent, un don de Dieu, pour que nous sachions bien que Dieu ne nous fait pas de don moindre que lui-même[4] ». Oui, nous participons à la substance de la sainte onction, à l'essence de l'Esprit-Saint[5]. Cette grâce n'est pas seulement quelque chose d'actuel, elle donne de plus à l'âme l'union habituelle avec le corps mystique de Jésus-Christ, et cela même aux enfants, dès la réception du baptême[6]. Elle est le principe propre de toutes les œuvres véritablement bonnes, c'est-à-dire méritoires pour le ciel[7]. Par contre toute la doctrine biblique proteste quand les Pélagiens entendent par grâces les facultés naturelles de l'homme pour le bien ou simplement la grâce extérieure communiquée par la connaissance de la révélation. — Les facultés naturelles de l'homme, la liberté en particulier, peuvent

1. De sermone Dei sec. Matth. I, 33, 78. C. Faust. III, 3 : Iste itaque modus, quo nos Deus, cum jam essemus ab ipso non nati, sed conditi et instituti, verbo suo et gratia sua genuit ut filii ejus essemus, adoptio vocatur.

2. C. Adimantum Man. disc. 5, 2. — 3. Conff. VI, 10.

4. De fide et symb. c. 9.

5. Sermo de tempore 185 (serm. suppos. ed. *Maur*. 182, 2) : Affuit ergo in hac die fidelibus suis non jam per gratiam visitationis et operationis, sed per ipsam praesentiam majestatis. Atque in vasa jam non odor balsami, sed ipsa substantia sacri defluxit unguenti.

6. De pecc. mer. I, 9, 10 : Sicut ergo ille in quo omnes vivificantur, praeter quod se ad justitiam exemplum imitantibus praebuit, dat etiam sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit et parvulis. Cf. C. Jul. VI, 23.

7. De gr. Chr. c. 26.

nous entraîner aussi facilement au mal et au péché qu'au bien[1]. La connaissance de la révélation, de la loi de l'Ancien Testament, par exemple, que peut-elle ? Saint Augustin dans son traité « *De spiritu et littera* » nous montre que la loi seule augmente[2] le péché et excite encore l'inclination au péché[3].

2. L'homme a besoin, dans l'état de nature tombée, de la grâce actuelle, non seulement de celle qui éclaire l'intelligence, mais encore de celle qui fortifie la volonté[4]. On ne trouve sans doute pas encore chez saint Augustin, les caractères précis de l'opération de la grâce, bien qu'il nous mentionne expressément la grâce d'illumination pour l'esprit et d'affermissement pour la volonté[5]. Il confond parfois celle-ci avec la charité répandue dans nos cœurs[6]. Les Pélagiens l'obligèrent même à parler spécialement de la grâce prévenante (*gratia praeveniens*), à côté de laquelle il place aussi la grâce coopérante (*cooperans*) et la grâce subséquente (*subsequens*)[7]. Il se présente en outre, dans la prédestination divine, une autre grâce très active, qu'il appelle

1. *Aug.* De gr. Chr. 8, 9 : Hinc itaque apparet, hanc eum gratiam confiteri, qua demonstrat et revelat Deus quid agere debeamus; non qua donat atque adjuvat ut agamus; cum ad hoc potius valeat legis agnitio, si gratiae desit opitulatio, ut fiat mandati praevaricatio. Cf. c. 16, 17, 25.

2. De sp. et litt. c. 4, 5, 9, 14.

3. De gr. Chr. c. 8. De gr. et lib. arb. c. 11. Op. imp. c. Jul. VI, 41.

4. De gr. Chr. c. 25 : Non solum enim Deus posse nostrum donavit atque adjuvat, sed etiam velle et operari operatur in nobis.

5. De pecc. mer. II, 17, 26 : Ignorantia igitur et infirmitas vitia sunt, quae impediunt voluntatem, ne moveatur ad faciendum opus bonum vel ab opere malo abstinendum. Ut autem innotescat, quod latebat et suave fiat quod non delectabat, gratiae Dei est, quae hominum adjuvat voluntates. Cf. De gr. Chr. c. 7.

6. De gr. Chr. c. 13. Cf. c. 26 : Cognitionem et dilectionem, sicut sunt discernenda discernat. Quia scientia inflat, caritas aedificat. Cf. Op. imp. c. Jul. I, 95.

7. De nat. et gr. 31, 35 : Ubi quidem operamur et nos ; sed illo operante cooperamur, quia misericordia ejus praevenit nos. Praevenit autem ut sanemur, quia et subsequetur ut etiam sanati vegetemur ; praevenit ut vocemur, subsequetur ut glorificemur ; praevenit ut pie vivamus, subsequetur ut cum illo semper vivamus, quia sine illo nihil possumus facere.

l' « *adjutorium quo* » ou encore la délectation pour le bien communiquée par la charité infuse (*delectatio victrix*), et enfin la grâce de la persévérance (*donum perseverantiae*).

La nécessité de la grâce prévenante, il fallait l'établir en particulier contre les Semipélagiens, qui attribuaient le commencement du salut et la persévérance dans la grâce au seul effort de l'homme. Les Pères précédents s'étaient parfois inexactement exprimés à ce sujet et saint Augustin n'a pas de peine à le reconnaître[1]. Les paroles de la sainte Ecriture (I Cor. 4, 7 ; II Cor. 3, 5. saint Jean 6. 28) ne lui laissaient cependant pas de doute sur la réalité de la grâce prévenante, et l'Eglise manifeste sa foi en cette vérité dans ses prières pour les hérétiques et les infidèles.

3. Le point le plus important de la discussion était la nécessité de la grâce, que les Pélagiens niaient absolument. Ils ne voulurent admettre qu'une nécessité de pardon extérieur de leurs fautes pour ceux-là seuls qui s'étaient rendus coupables de péchés actuels. Il était indispensable d'affirmer la nécessité d'un pardon des péchés même pour les enfants, bien que la preuve eût été déjà donnée dans la doctrine du péché originel. Il ne suffisait pas en effet de présenter une nécessité de rémission purement extérieure des péchés, il fallait surtout établir la nécessité d'une régénération, d'une transformation, d'une rénovation, que saint Augustin trouve d'ordinaire incluse dans l'infusion de charité surnaturelle pour Dieu, opérée dans l'âme par l'Esprit-Saint[2]. Les Pélagiens, à prendre leurs aveux à la lettre, attribuaient au baptême l'adoption des enfants comme fils de Dieu (*adoptio in filios Dei*)[3], mais l'infusion de ce principe surnaturel de

1. De praed. ss. c. 3.

2. *Aug.* Op. imp. C. Jul. 165. De pecc. mer. I, 10. De gr. Christ. C. 30. C'est pourquoi Wiggers (loc. cit. page 252) fait cette remarque très juste : « Saint Augustin n'entendait pas la justification au sens étroit du luthéra nisme. Bien qu'il la considérât parfois, avec les Pélagiens comme le pardon des péchés, il la regardait aussi comme une mise en possession de la justice ».

3. C. duas epp. Pelagg. II, 6, 11 : Nam etsi eos negatis attrahere quod in baptismo remittatur originale peccatum ; tamen illo regenerationis lavacro adoptari ex filiis hominum in Dei filios non negatis.

vie n'avait pas pour but le pouvoir de faire des actions méritoires pour le salut. L'homme était déjà par nature, d'après l'enseignement de ces hérétiques, capable de gagner la vie éternelle. La doctrine orthodoxe fait de cette sanctification l'œuvre la plus importante de la justification[1], en même temps que la plus nécessaire pour arriver à la vie éternelle et pour accomplir tout acte bon, méritoire pour le ciel[2]. Les Pélagiens, au contraire, regardèrent l'amour de Dieu, non comme une vertu infuse, mais un acte de la nature et un déploiement de nos énergies naturelles[3].

La question de la nécessité de la grâce actuelle souleva encore plus de discussions. D'après la doctrine erronée des Pélagiens, la grâce actuelle ne servait qu'à faciliter l'observation des commandements de Dieu. La Révélation affirme au contraire, très clairement l'absolue nécessité de cette grâce pour l'accomplissement de toute œuvre bonne. Saint Augustin en voit le motif dans l'impossibilité où l'homme a été placé, par le péché originel, d'opérer un acte bon quelconque, puisque la grâce illuminative et l'infusion de la charité par l'Esprit-Saint lui sont indispensables pour redevenir capable de faire le bien. « La volonté libre n'a que le pouvoir de pécher, dit-il[4], si le chemin de la vérité est obscurci à ses yeux ; et même si l'acte à accomplir reçoit un peu de lumière, il n'est commencé que lorsqu'il plaît et qu'on l'aime. Mais pour que le bien soit aimé, l'amour de Dieu est versé dans nos cœurs non par notre volonté libre, mais par le Saint-Esprit qui nous est donné ».

1. Ibid. IV, 6, 15 : Ut autem homines sint boni, quis facit, nisi ille qui dixit : Et visitabo eos, ut eos bonos faciam ? Et qui dixit : Spiritum meum dabo in vobis, et faciam ut in justificationibus meis ambuletis, et judicia mea observetis et faciatis ?

2. Op. imp. c. Jul. I, 86 : Hunc in sanctificatione fructum, qui fructus procul dubio caritas est, atque opera ejus, nullo modo habere possumus a nobis ; sed habemus per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. De ipso quippe fructu loquebatur magister Deus, quando palmitibus in se manentibus dicebat : Sine me nihil potestis facere. Cf. De sp. et litt. 14, 26. De corr. et gr. 16, 47.

3. Op. imp. c. Jul. III, 114. — 4. De sp. et litt. 3, 5.

Le motif principal de la nécessité de la grâce doit être pris d'ailleurs. Saint Augustin considère la fin, à laquelle nous sommes appelés, comme dépassant absolument nos forces naturelles. Telle est bien, en effet, la contemplation éternelle de l'essence divine[1]. La justice, qui doit nous préparer et nous aider à l'obtention de cette fin ne peut s'élever que sur un fondement surnaturel. Nous ne percevons ce terme que par la foi et voilà pourquoi toute justice véritable doit se baser sur la foi et en découler comme de son principe[2], parce que ce n'est que par la foi que nous pouvons ordonner nos actions vers cette fin. La foi constitue donc le fondement de tout l'édifice. Si donc tout l'édifice est proportionné à la grâce qui doit le supporter, celui-ci sera d'autant plus solide que la base ou la foi sera plus puissante[3]. Les objets de la foi sont ceux qui dépassent l'horizon naturel de notre intelligence et cependant s'imposent à l'attention de notre vie et de notre activité. S'il est vrai que l'âme doive se donner totalement à la connaissance de ces vérités, il ne l'est pas moins qu'il lui faut une lumière surnaturelle qui la lui rende évidente et connaissable et assure sa conviction et son adhésion[4]; il lui faut même une grâce prévenante. Ce n'est pas seulement pour le commencement du salut, mais pour toute bonne action que cette grâce lui est nécessaire; cette grâce est indispensable d'abord pour éclairer son intelligence et fortifier

1. *Aug.* De sp. et litt. 22, 36.

2. De pecc. mer. II, 32, 52: Quamvis itaque multa Dominus visibilia miracula fecerit, unde ipsa fides velut quibusdam primordiis latescentibus germinaret, et in suum robur ex illa teneritudine coalesceret (tanto est enim fortior, quanto magis jam ista non quaerit) tamen illud quod promissum speramus, invisibiliter voluit exspectari, ut justus ex fide viveret, in tantum ut nec ipse qui die tertio resurrexit, inter homines esse voluerit, sed eis demonstrato in sua carne resurrectionis exemplo, quos hujus rei testes habere dignatus est, in caelum ascenderit, illorum quoque se oculis auferens, nihilque tale cujusquam eorum carni jam tribuens, quale in carne propria demonstraverat; ut et ipsi ex fide viverent, ejusque justitiae, in qua ex fide vivitur, praemium quod postera erit visibile, nunc interim per patientiam invisibiliter exspectarent.

3. De praed. ss. c. 7. — 4. De sp. et litt. c. 34. De pecc. mer. II. 17.

sa volonté, puis accompagner et enfin parfaire son activité[1].

Saint Augustin ne conclut pas avec moins de rigueur de la doctrine du péché originel à la nécessité qu'a l'homme d'une assistance divine même pour accomplir la loi naturelle, parce que sa nature a été blessée par le péché originel et est affectée d'une certaine nécessité de péché[2]. Les Pélagiens pensaient que la volonté humaine dans l'état de chute conservait un équilibre, qui ne l'inclinait pas plus au bien qu'au mal[3]. Saint Augustin le conteste.

4. Les Pélagiens prétendaient que chaque grâce était accordée selon nos mérites, tandis que la doctrine catholique affirme le contraire : la grâce nous est donnée gratuitement (*gratis*), c'est un don gratuit (*donum gratuitum*). Cela est surtout vrai de la grâce prévenante ; saint Augustin le prouve dans ses écrits contre les Semipélagiens. La gratuité de la grâce se manifeste très clairement dans le premier ébranlement donné pour l'accomplissement d'une action moralement bonne. Saint Augustin en trouve la preuve[4] particulièrement dans quelques passages de la sainte Ecriture (I Cor. 7, 25) dans la conversion de l'Apôtre (Act. des Ap. 7), dans les prières de l'Eglise pour les infidèles. Le motif pour lequel Dieu appelle plutôt l'un que l'autre repose dans la liberté divine, qui agit d'après des desseins mystérieux mais toujours sages[5].

Les Semipélagiens se rapportaient sans cesse à l'exemple de Corneille qui par ses bonnes œuvres avait mérité la grâce de Dieu. Saint Augustin ne considère pas ces bonnes œuvres comme purement naturelles ; il les prétend opérées déjà

1. De nat. et gr. c. 31. Cf. ib. c. 32. C. Jul. IV, 3, 15 : Cum ergo divinitus adjuvatur homo, non tantum ad capessendam perfectionem adjuvatur, quod ipse posuisti, utique volens intelligi eum per se incipere sine gratia, quod perficit gratia ; sed potius quod Apostolus loquitur, ut qui in vobis opus bonum coepit, perficiat usque in finem. In quo enim vis hominem, sicut loqueris, ad aliquid laudabile generosi cordis stimulis incitari, in hoc eum non vis in Domino, sed in libero arbitrio gloriari. De gr. Chr. c. 13.

2. *Aug.* Op. imp. c. Jul. III, 110. — 3. Ibid. III, 117.

4. De praed. ss. c. 7. — 5. C. duas epp. Pelagg. IV, 6.

dans la foi qu'elles supposent, et qui est déjà une grâce gratuitement accordée : « Corneille, dit-il, a eu au moins les commencements de la foi, et c'est par là que ses œuvres ont été agréables à Dieu. Cette foi lui fut donnée par Dieu comme une grâce, ainsi qu'il en arrive pour tous les hommes, et non à cause de mérites antérieurs[1] ».

Saint Augustin fait également ressortir la gratuité de la grâce sanctifiante de ce fait qu'elle est accordée aux enfants sans aucun mérite de leur part. Désireux d'attribuer encore quelque influence au baptême des enfants, les Pélagiens durent concéder qu'il en découlait une certaine répartition libre et gratuite de grâce[2]. Saint Augustin leur reprocha souvent leur inconséquence. On l'accusait d'enseigner l'existence d'une fatalité, d'un Dieu faisant acception des personnes (*personarum acceptio*). Il retourne l'accusation contre leur propre doctrine; ce qui était d'autant plus juste, qu'ils ne pouvaient pas indiquer le moindre motif pour lequel beaucoup d'enfants ne recevaient pas le baptême et perdaient le royaume du ciel. Les Semipélagiens trouvèrent cependant une issue ; ils s'appuyèrent, en désespoir de cause, sur les futurs conditionnels libres, comme cause du baptême qui en est la récompense. Avouons-le, cela ne signifiait rien. Comment reconnaître à l'homme comme un mérite ce qu'il ferait dans certaines conditions prévues, mais qu'il n'a jamais fait et ne fera jamais[3] ?

Ce que saint Augustin devait surtout défendre contre les Pélagiens, c'était la gratuité de la première grâce. Il ne prétendait pas nier en général le mérite d'une action moralement

1. Ad Simplic. I, quaest. 2, 2: Non enim catechumeni non credunt, aut vero Cornelius non credebat Deo, cum eleemosynis et orationibus dignum se praeberet cui Angelus mitteretur; sed nullo modo ista operaretur, nisi ante credidisset; nullo autem modo credidisset, nisi vel secretis per visa mentis aut spiritus, vel manifestioribus per sensus corporis admonitionibus vocatur. Cf. De praed. ss. c. 7.

2. C. duas epp. Pelagg. II, 6. C. Jul. IV, 8. Ep. 194, 7.

3. *Aug.* De praed. ss. 13, 25: Sed quia hominum futura, quae non sunt futura, procul dubio nulla sunt merita, et hoc videre facillimum est; ideo nec Pelagiani hoc dicere potuerunt.

bonne. Mais la gratuité de la première grâce et sa nécessité pour les actes vraiment bons et méritoires pour le ciel une fois établie, le mérite des grâces subséquentes et de la récompense céleste revêtait un tout autre caractère que dans le système des Pélagiens. A la faveur de cette hypothèse, le mérite ne repose plus exclusivement sur les actes libres de l'homme, ni sur un droit formel à un équivalent de grâce correspondant, mais il est basé sur la grâce de Dieu, de telle sorte que Dieu récompense plutôt ses propres dons que notre activité purement naturelle. En le restreignant à ces limites, Augustin admet partout le mérite de nos œuvres bonnes, et laisse entendre que l'accroissement de la grâce déjà reçue est moins immérité que la première grâce[1]. Parfois il affirme du pardon des péchés chez les adultes bien préparés que c'est une chose en un sens mérité[2] et ailleurs il déclare que nous recevons ce bienfait de la grâce et de la miséricorde de Dieu[3]. Il n'indique pas mieux comment la grâce de la persévérance, qu'il fait consister dans la rencontre de la mort avec l'état de grâce, est une chose méritée ou non. Il se contente de dire d'elle en gros ce qu'il affirme de la grâce subséquente, à savoir qu'on peut l'obtenir par des prières et des supplications, mais qu'une fois reçue, on ne peut plus la perdre[4]. C'est que saint Augustin voit renfermée

1. Ep. 186, 7 : Si quis autem dixerit, quod gratiam bene operandi fides mereatur ; negare non possumus, immo vero gratissime confitemur. Hanc enim fidem volumus habeant, qua impetrent caritatem, quae sola vere bene operatur, isti fratres nostri, qui multum de suis operibus gloriantur. Qui vero suis meritis praemia tamquam debita exspectant, nec ipsa merita Dei gratiae tribuunt, sed viribus propriae voluntatis, sicut dictum est de carnali Israel, persequente legem justitiae in legem justitiae non perveniunt, quare ? Quia non ex fide, sed tamquam ex operibus... Ac per hoc et ipsum hominis meritum donum est gratuitum. Cf. De gestis Pel. c. 14. C. duas epp. Pelagg. IV, 5. De praed. ss. c. 2. De gr. Chr. c. 31.

2. De pecc. mer. II, 34. Ep. 194, 3, 9.

3. Ep. 186, 9, 33 : Fateatur secundum gratiam et misericordiam Dei veniam poenitentibus dari, non secundum merita eorum ; quandoquidem etiam ipsam poenitentiam donum Dei dixit Apostolus.

4. De dono pers. 6, 10 : Hoc ergo donum Dei (donum perseverantiae) suppliciter emereri potest ; sed cum datum fuerit, amitti contumaciter non potest. Cf. c. 16.

en elle la prédestination divine ou la prévision, que l'élu persévèrera réellement et coopérera à la grâce.

5. L'exposition que saint Augustin nous a laissée de sa doctrine sur l'efficacité de la grâce a suscité, dans la suite des temps, les plus longues discussions. En bien des endroits il semble par sa conception de ce point de doctrine avoir lésé ou même annihilé complètement la libre détermination de la volonté humaine sous l'action de la grâce. Il se présente ici la même difficulté que plus haut, quand il a été question des suites du péché originel. Nous nous sommes demandé alors si l'homme déchu devait nécessairement obéir aux impulsions de la sensualité et nous nous demandons maintenant si la grâce efficace de Dieu n'exerce pas une influence déterminant nécessairement notre volonté libre. Et alors nous nous trouvons en présence de formules, qui font dériver de Dieu non seulement le pouvoir, mais encore le vouloir et le faire [1]. Et tout aussi souvent on nous rappelle la toute-puissance de Dieu pour démontrer la certitude de la prédestination et du succès immanquable de la grâce [2].

Afin d'avoir la clef de ces passages et d'autres semblables, il ne faut pas oublier que saint Augustin combattait les Pélagiens et qu'il devait attribuer à la grâce non seulement la capacité d'accomplir de bonnes œuvres, mais le bon vouloir lui-même; que notre docteur parle, dans le second cas, de la grâce efficace surtout chez les prédestinés. Cette grâce est sûre du succès, parce que Dieu a prévu le libre consentement de la part de l'homme; saint Augustin fait en effet souvent appel à la prescience de Dieu pour expliquer l'efficacité de

1. *Aug.* De gr. Chr. c. 13. De gr. et lib. arb. 15, 31 : Sic quippe adjuvatur ut faciat quod jubetur. — De praed. ss. 8, 14 : Nam si et illos quibus stultitia est verbum crucis, ut ad Christum venirent, docere voluisset, procul dubio venirent et illi.

2. De corr. et gr. 14, 45 : Non est itaque dubitandum, voluntati Dei qui in caelo et in terra omnia, quaecunque voluit, fecit, et qui etiam illac quae futura sunt fecit, humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult, quando quidem de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult facit. Cf. c. 7. 12. C. duas epp. Pelagg. I, 20.

la grâce [1]. Dans un passage de ses premiers écrits il entre plus intimement dans la question et suppose que Dieu dans sa toute-puissance et son omniscience, a pu choisir juste la mesure de grâce, qu'il savait correspondante aux nécessités de l'homme et à l'acquiescement de son libre arbitre. Le congruisme trouva là plus tard sa formule. « Est-ce que ceux qui sont appelés de telle façon, dit-il [2], et n'obéissent pas, pourraient être appelés d'une autre manière et soumettre alors leur volonté à la foi, ce qui rendrait vraies ces paroles : « Beaucoup sont appelés et peu sont élus », en sorte que quoique beaucoup soient appelés de la même manière, et tous cependant n'étant pas dans les mêmes dispositions, ceux-là seuls répondraient à l'appel qui se trouveraient capables de le saisir ?... Les autres ont bien entendu l'appel ; mais comme il n'était pas de nature à les émouvoir et qu'ils n'étaient pas capables de le comprendre, on a pu dire qu'ils étaient appelés et non élus. Dès lors il n'est pas vrai de dire contrairement à l'Apôtre (Rom. 9, 16) : cela ne dépend pas de Dieu qui fait miséricorde, mais de l'homme qui veut et qui court. L'effet de la miséricorde de Dieu ne peut

1. Op. imp. c. Jul. I, 93 : Absit ut impediatur ab homine omnipotentis et cuncte praescientis intentio.

2. Ad Simplician. I, quaest. 2, 13 : An forte illi, qui hoc modo vocati non consentiunt, possent alio modo vocati accommodare fidei voluntatem, et ut illud verum sit : Multi vocati, pauci electi ; ut quamvis multi uno modo vocati sint, tamen quia non omnes uno modo affecti sunt, illi soli sequantur vocationem, qui ei capiendae reperiuntur idonei ; et illud non minus verum sit. Igitur non volentis neque currentis sed miserentis est Dei, qui hoc modo vocavit, quomodo aptum erat eis, qui secuti sunt vocationem ? Ad alios autem vocatio quidem pervenit, sed quia talis fuit, qua moveri non possent, nec eam capere apti essent, vocati quidem dici potuerunt, sed non electi, et non jam similiter verum est : Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis ; quoniam non potest effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit ; quia si vellet etiam ipsorum misereri, *posset ita vocare, quomodo illis aptum esset,* ut et moverentur et intelligerent et sequerentur. Verum est ergo : Multi vocati, pauci electi. Illi enim vocati, qui congruenter vocati, illi autem qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, non electi, quia non secuti, quamvis vocati... Cujus autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.

pas être tellement au pouvoir de l'homme qu'il soit nul, si l'homme n'y consent. Car si Dieu voulait faire miséricorde à ceux-là, il les appellerait d'une manière accommodée à leur nature, en sorte qu'ils seraient touchés, comprendraient et obéiraient ». Saint Augustin ne considère donc pas seulement la grâce qui nous aide dans nos actions bonnes comme un moyen d'agir plus facilement ou plus efficacement, mais comme le principe même du vouloir. Dieu nous donne ce vouloir, car il peut bien mesurer l'abondance de sa grâce à notre consentement prévu. Il est donc faux que saint Augustin nie la libre adhésion de la volonté humaine [1].

Dans son traité « *De spiritu et littera* », qui n'est pas dirigé contre un Pélagien, mais contre un certain Marcellinus, il touche aussi la question de l'efficacité de la volonté libre dans la genèse de la foi. Il affirme en termes exprès que le consentement ou la résistance à la grâce est l'affaire de la la volonté humaine [2] ; mais qu'une grâce soit donnée à l'un, qui y consent, tandis qu'un autre lui résiste, c'est pour lui un mystère et il s'écrie avec l'Apôtre (Rom. 11, 33) : « O profondeur des trésors de la sagesse et de la science de Dieu ! [3] » Il se garde d'attribuer le succès et l'efficacité de la grâce, dans le cas concret d'une bonne œuvre produite soit à l'influence nécessitante de la grâce seule soit à la seule volonté de l'homme. C'est dans le milieu que lui apparaît la vérité. Pressé par un amour spécial, Dieu appelle son élu d'une manière très efficace et en réalité si pressante, que la volonté libre de l'homme donnera infailliblement son adhésion.

1. *Aug.* Ad Simplician. I, qu. 2, 10 : Ut velimus enim et suum esse voluit et nostrum ; suum vocando, nostrum sequendo.

2. De sp. et litt. 34, 60 : Attendat et videat, non ideo tantum istam voluntatem (credenti) divino muneri tribuendam, quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est ; verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus, ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes, ubi et mandata legis aliquid agunt, si ad hoc admonent hominem infirmitatis suae, ut ad gratiam justificantem credendo confugiat, sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate, quid ei veniat in mentem, sed *consentire et dissentire* propriae voluntatis est.

3. Ibid.

Il n'est pas toujours aussi aisé d'expliquer les expressions de saint Angustin sur l'efficacité de la grâce. En effet, dans ses écrits antipélagiens, il incline constamment à attribuer la sanctification de l'homme et le bien moral du monde à l'efficacité de la grâce seule ; il laisse de côté la volonté libre.

Il part d'ordinaire de ce point de vue que par suite du péché originel toute la race humaine est devenue une « *massa perditionis* ». L'homme ne peut rien faire de lui-même pour se tirer de cette masse ; tout ce qu'il peut faire de bien par lui-même peut tout au plus diminuer son châtiment. Dieu seul peut le sauver et l'homme a d'autant plus besoin d'un puissant secours pour s'élever, qu'il est tombé lui-même plus bas. Celui donc qui obtient le salut, ne doit pas se l'attribuer à lui-même, mais exclusivement à Dieu, qui a pitié de qui il veut, appelle celui dont il a pitié ; et les influences de sa grâce sont si efficaces, qu'il est impossible de ne pas vouloir les suivre. La grâce suffisante pour tous passe à l'arrière plan ; bien plus, l'humanité tombée nous apparaît telle, qu'elle ne peut d'elle-même compter sur aucun pardon. Au contraire la libre élection de Dieu et l'efficacité de la grâce semblent irrésistibles.

Dans son traité « *De correptione et gratia* » saint Augustin s'applique à établir une différence entre la grâce de l'état primitif et celle de notre état actuel. Les moines d'Adrumète faisaient contre sa doctrine de la grâce cette objection : toute excitation à l'effort moral, à la réformation intérieure est inutile et l'homme ne saurait être puni à cause de ses crimes, puisqu'il n'a pas pu faire autrement, que la grâce de la persévérance « *donum perseverantiae* » lui a manqué. Cela est vrai aussi pour Adam, qui n'a pas eu cette grâce et n'a dès lors pas pu persévérer.

Il établit ici entre le premier homme et l'auteur du péché originel la distinction qu'il a faite pour l'état d'innocence et l'état de chute, afin d'écarter l'objection élevée contre la justice de Dieu.

Si Dieu prive l'homme tombé de cette grâce de la persévérance, il n'agit pas injustement. L'homme n'a aucun droit à cette faveur et le péché originel aussi bien que son inclusion dans la « *massa perditionis* » l'avaient voué à la damnation. Dieu avait donné au premier homme une grâce actuelle d'assistance, qui lui rendait possible la persévérance. La grâce actuelle pour l'état de chute est celle à laquelle est attachée la persévérance finale : il l'appelle un « *adjutorium quo* », c'est la grâce des prédestinés ; la grâce actuelle dans l'état primitif était un « *adjutorium sine quo non* ». Celle-ci ne donnait que le pouvoir, celle-là le parfaire dans la persévérance réelle [1], elle contient ainsi la grâce de la prédestination et de la persévérance finale. Il s'appuie sur la toute-puissance de Dieu pour établir l'infaillible efficacité de cette grâce, mais il tient compte du concours de la liberté de l'homme [2]. Mais comment entend-il l'efficacité de la toute-puissance divine ? veut-il dire que Dieu oblige nécessairement la volonté humaine, ou bien qu'il possède un tel trésor de grâces et qu'il dispense à l'homme celles auxquelles il donnera sûrement son adhésion ? C'est de cette dernière façon que saint Augustin explique le succès infaillible de la grâce chez les prédestinés ; l'appel de Dieu se fait sur sa prévision divine [3]. Il n'excuse pas les pécheurs et ne considère pas la punition

1. *Aug.* De corr. et gr. 13, 14 : Aliud est adjutorium, sine quo aliquid non fit, et aliud est adjutorium, quo aliquid fit... Primo itaque homini, qui in eo bono, quo factus fuerat rectus, acceperat posse non peccare, posse non mori, posse ipsum bonum non deserere, datum est adjutorium perseverantiae, non quo fieret, ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset. Nunc vero sanctis in regnum Dei praedestinatis non tale adjutorium perseverantiae datur, sed tale, ut eis perseverantia ipsa donetur ; non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum nonnisi perseverantes sint.

2. *Aug.* De corr. et gr. 14, 43 : Sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat nec superet potestatem. Etiam de his qui faciunt, quae non vult, facit ipse quae vult. Cf. c. 13.

3. Ibid. c. 12, 35 : Liberati enim a peccato servi facti sunt justitiae, in qua stabunt usque in finem, donante sibi illo perseverantiam, qui eos praescivit et praedestinavit et secundum propositum vocavit.

qui les atteint, comme injuste, parce que c'est toujours avec liberté qu'ils méprisent la grâce et tombent dans le péché. Le châtiment sert aussi à l'amélioration du pécheur. Ce sont là autant de considérations, qui supposent et impliquent la coopération libre de l'homme dans le bien et la responsabilité du péché chez l'homme à cause de la liberté.

Nous rencontrons encore dans saint Augustin toute une série de passages où il oppose au plaisir sensible de la concupiscence, un plaisir spirituel, qui serait produit par la grâce et entraînerait, obligerait presque la volonté. C'est là-dessus que s'appuiera plus tard Jansénius. Sans doute, dans son Commentaire sur la lettre aux Galates (nº 49), saint Augustin dit bien de ce plaisir spirituel : « *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est* ». Mais de quelle nature est cette nécessité ? D'après le contexte, il ne peut s'agir que d'une certaine nécessité morale, séductrice, qui n'exclut pas la volonté libre, mais devient décisive, par suite[1] de l'acquiescement de cette même volonté. Les paroles qui précèdent immédiatement et d'autres passages du commentaire le prouvent évidemment[2]. Il oppose parfois à cette délectation élevée, spirituelle, fruit de la grâce, le plaisir sensible et demande que nous éprouvions plus de satisfaction de la justice et de la vertu que des choses des sens[3]. Le plaisir spirituel dépend non seulement de la grâce divine, du moins

1. Expos. epist. ad Galat. 49 : Regnant autem ista bona, si tantum delectant, ut ipsa teneant animum in tentationibus ne in peccati *consensionem* ruat.

2. Ibid. n. 54 : Manifestum est, certe secundum id nos vivere, quod sectati fuerimus ; sectabimur autem, quod dilexerimus. Itaque si ex adverso existant duo, praeceptum justitiae et consuetudo carnalis, et utrumque diligitur, id sectabimur, quod amplius dilexerimus... Sed pax Christi vincat in cordibus nostris.

3. *Aug.* Sermo 159, 2 (de verbis Apostoli, Rom. 8) : Inter omnia quae delectant, plus te delectet ipsa justitia, non ut alia non delectent, sed plus illa delectet. Delectant enim quaedam naturaliter infirmitatem nostram, ut cibus et potus delectant esurientes atque sitientes... Justitia sic delectet, ut vincat etiam licitas delectationes, et ei delectationi, qua licite delectaris, praepone justitiam. Cf. De pecc. mer. II, 18. De sp. et litt. c. 35.

quand elle est efficace, mais encore plus de la coopération de la volonté. Saint Augustin soutient, d'ailleurs, la même chose sur la délectation sensible[1]. On ne peut nier cependant que, dans maintes circonstances, saint Augustin s'est exprimé de façon à faire croire que l'efficacité de la grâce était irrésistible. « Il laisse faire au plus fort ce qu'il veut, dit-il[2] (tel Adam dans le Paradis) ; tandis qu'au faible il fait vouloir irrésistiblement le bien et ne pas vouloir irrésistiblement le mal (*invictissime*) ». Il pense parfois avoir sauvegardé la liberté de l'homme vis-à-vis de la grâce, en attribuant à Dieu la recherche du bien et à l'homme celle de la béatitude puisqu'il y a toujours ici-bas une obligation pressante et cependant une volonté réelle[3]. Convenons toutefois que l'appel de Dieu par la grâce efficace ne peut guère laisser de place à la volonté libre. Saint Augustin n'a pas cependant voulu prétendre qu'il était impossible de résister à la grâce. Il repousse en effet très fermement le reproche que lui fait Julien d'admettre une nécessité de la volonté humaine vers le bien : « Si l'homme est forcé, dit-il, c'est qu'il ne veut pas[4] ». La volonté libre n'est pas enlevée, déclare-t-il, elle n'est que soutenue[5].

6. Si saint Augustin avait nié la coopération de l'homme à la grâce il n'aurait pas pu parler de mérite (*meritum*). Le mérite suppose une coopération de la volonté libre et saint Augustin a conscience de ce double enseignement[6]. Les Pélagiens en exagéraient la portée et ils ne donnaient qu'à la volonté libre le pouvoir de rendre la grâce efficace ; ils

1. C. Duas epp. Pelagg. I, 2. — 2. De corr. et gr. 12, 38.

3. De nat. et gr. 46, 54 : Per enim absurdum est, ut ideo dicamus non pertinere ad voluntatem nostram, quod beati esse volumus, quia id omnino nolle non possumus, nescio qua et bona constrictione naturae ; nec dicere audemus, ideo Deum non voluntatem, sed necessitatem habere justitiae, quia non potest velle peccare. Cf. Op. imp. c. Jul. V, 61.

4. Op. imp. c. Jul. I, 101.

5. Ep. 158, 2, 10.

6. De nat. et gr. 65, 78 : Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem nec ad vitia necessitate trahimur, alioquin, ubi necessitas, nec corona est.

limitaient ainsi le caractère méritoire de l'acte moralement bon. Si tous n'en arrivaient pas à cette conclusion, ils regardaient cependant la grâce comme un bien, qu'il fallait conquérir sur le chemin du mérite. Saint Augustin ne niait pas le caractère méritoire de l'acte moralement bon ; il reconnaissait même aux anciens Romains une récompense temporelle pour leur moralité naturelle[1]. Mais l'ordre de la grâce était pour lui spécifiquement différent de celui de la nature, et un acte moral du second ordre ne peut créer un mérite pour le premier. Il faut pour cela être introduit d'abord par Dieu dans cet ordre surnaturel de communion de vie et d'amour avec la Divinité ; il nous faut doubler nos forces, les élever, en acquérir même de nouvelles, des forces surnaturelles, qui nous permettent de mériter les biens surnaturels. Le mérite n'existe donc pour saint Augustin, que si la grâce est à la base, ou bien il n'y a d'œuvre méritoire que celle qui découle de la foi, et dès lors de la grâce[2] ; la première grâce ne peut jamais être méritée. Il ne distingue cependant pas très bien ce que nous pouvons mériter au sens strict du mot « *de condigno* » de ce que nous ne pouvons mériter qu'improprement, « *de congruo* », suivant l'expression admise plus tard par l'Ecole. Mais il enseigne généralement que l'augmentation de la grâce sanctifiante[3], ainsi que la gloire céleste et son élévation sont des objets de notre mérite. « Ce degré inférieur de justice (sur terre), dit-il[4], produit le mérite, tandis que le degré plus élevé de justice dans l'autre vie est notre récompense ». Le degré de gloire céleste se mesure au degré de nos mérites ici-bas comme le degré des peines de l'enfer[5] sera proportionné à nos démérites. Saint Augustin est moins catégorique sur notre mérite, du pardon des péchés, de la grâce de la persévérance et des autres grâces « *de congruo*[6] », bien qu'on puisse dire

1. *Aug.* De civ. Dei V, 15.
2. Ep. 186, 2, 7. De gr. Chr. 31, 34.
3. De gr. et lib. arb. 15, 31. Op. imp. c. Jul. VI, 41.
4. C. duas epp. Pelagg. III, 7, 23. Cf. De perf. just. 8, 17.
5. De sp. et litt. 28, 48. — 6. De praed. ss. 12, 24.

de tous les mérites en principe, qu'ils ne créent pour nous aucun droit formel à une supériorité quelconque.

Saint Augustin réduit, comme l'Apôtre (II. Cor. 5. 10.) le temps du mérite à notre vie terrestre. Il juge à peine digne de réfutation l'opinion des Semipélagiens qui pensaient que les enfants pouvaient être récompensés à cause de mérites futurs conditionnels, ou punis à cause de démérites futurs, aussi conditionnels et toujours sans réalisation.

Il restait à montrer aux Pélagiens que les forces humaines seules ne pouvaient produire aucune œuvre méritoire pour le ciel, que c'est la grâce qui nous donne ce pouvoir, de sorte qu'on a raison d'appeler tous les mérites des «dons de Dieu». Ceci s'applique aussi bien aux grâces actuelles qu'à la grâce de la persévérance[1], qui peut être méritée « *de congruo* » et à la récompense céleste[2].

Notre docteur n'explique pas précisément si et de quelle façon la charité divine intervient dans un acte méritoire, mais accompli sans un motif surnaturel, comme l'enseigne l'Apôtre (I. Cor. 13). Partout cependant il exige comme première condition nécessaire la coopération de la foi, ou mieux l'union de la grâce à l'acte, qui doit devenir méritoire. Une fois ou l'autre, il avoue que la foi peut mériter la grâce de l'amour, quoique l'amour seul soit le principe des œuvres vraiment bonnes.

Après tout ce qui vient d'être dit, on ne peut plus soutenir de bonne foi[3], que saint Augustin a dans ses écrits antipélagiens, changé d'avis sur la nature de la liberté humaine. On doit toutefois concéder qu'à en croire sa façon de parler, il semble parfois attribuer les bonnes œuvres à la grâce efficace, qui en serait la seule cause. Il ne pouvait guère attri-

1. De dono pers. 16, 41.

2. Ep. 194, 4, 19. De corr. et gr. 13. 40. De gr. et lib. arb. 6, 15 : Si enim merita nostra sic intelligerent, ut etiam ipsa dona Dei esse cognoscerent, non esset reprobanda ista sententia ; quoniam vero merita humana sic praedicant, ut ea ex semetipso habere hominem dicant, prorsus rectissime respondet Apostolus : Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti ?...

3. Voir § 71 le passage déjà cité de Ep. 186, 7.

attribuer à la grâce purement suffisante la part principale dans nos bonnes œuvres[1].

7. Il ne saurait être douteux, après ce qui précède, que saint Augustin ne préconisât la nécessité de la conversion du cœur pour les adultes et de leur préparation à la grâce sanctifiante. C'est la foi qui en est l'élément essentiel, parce que la foi est le commencement et le fondement de toute justification vraiment chrétienne et qu'elle doit imprimer à toute action moralement bonne le caractère surnaturel. Plusieurs fois il rappelle comment cette foi est provoquée en nous par la grâce antécédente, concomitante ou subséquente et par notre libre coopération. Il ne la conçoit pas seulement comme un acte de confiance dans les mérites du Christ, mais, ainsi que l'enseignent la sainte Ecriture et la Tradition, comme la ferme croyance en tout ce que Dieu nous a révélé, croyance fondée sur la véracité même de Dieu[2]. Elle n'était pas non plus, pour lui, un simple acte de connaissance humaine, elle dépend encore de la coopération de la volonté. Les motifs qui nous font tenir pour véritable la révélation tirent leur certitude et leur évidence de la crédibilité du fait de la révélation, mais ne forcent pas la raison à adhérer à la foi. La volonté doit être préparée à sa façon par la grâce ou du moins être disposée à tenir Dieu pour la plus haute vérité et la contemplation divine pour le dernier terme de notre connaissance. Ce n'est qu'ensuite que la raison pourra s'ébranler et adhérer à la croyance ferme de tout ce que la foi théologique nous propose[3].

1. *Wiggers*, loc. cit., page 265.

2. *Aug.* De pecc. orig. 24, 28. De sp. et lit. 31, 54. C. duas epp. Pelagg. III, 5, 14. C'est avec raison que Wiggers (loc. cit. page 251) dit : « Qu'on se garde bien de transporter l'idée de la dogmatique de Luther sur la foi dans la théorie augustinienne. Elle fut étrangère et à saint Augustin et à tous ses contemporains ».

3. De praed. ss. 5, 10 : Quisquis audet dicere : habeo ex me ipso fidem, non ergo accepi, profecto contradicit huic apertissimae veritati ; non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanae, sed in electis praeparatur voluntas a Domino. Ideo ad ipsam quoque fidem, quae *in voluntate* est, pertinet : Quis enim te discernit ?

§ 72 (*Suite*)

Doctrine de la prédestination et de la réprobation

Le dogme de la prédestination forme le faîte et la clef de voûte de la doctrine de la grâce. Saint Augustin a aussi spécialement traité l'un que l'autre. Les Pélagiens d'une part, de l'autre les moines d'Adrumète et les rapports de Prosper et d'Hilaire sur les Semipélagiens du midi de la Gaule qui avaient exagéré sa pensée, le déterminèrent à traiter la question plus en détail qu'aucun autre Père de l'Eglise. Ses petits traités : *De correptione et gratiâ*, *De praedestinatione sanctorum*, *De dono perseverantiae*, ont pour objet la doctrine de la prédestination ; elle y apparaît en étroite relation avec celle de la grâce. Si la grâce embrasse tout ce que Dieu fait dans le temps pour réaliser le salut de chacun, la justification, la sanctification, la béatification, tout cela se rattache à la prédestination comme à son unique centre. Celle-ci est bien, en effet, le décret éternel que Dieu a porté pour amener tel et tel homme à la vie éternelle par des moyens efficaces et d'une façon infaillible. Les actes accomplis dans le temps par la grâce ne sont que la représentation réelle et expresse de cet acte éternel de Dieu, que nous appelons prédestination. « *Praedestinatio*, dit saint Augustin[1], *est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur* ». Les Pélagiens ne niaient pas absolument toute prédestination, mais ils lui enlevaient tout son caractère mystérieux. Ce n'était pour eux que la résolution prise par Dieu de récompenser de la vie éternelle ceux dont il avait prévu les actes et les mérites ; la prévision constituait le seul fondement adéquat de la prédestination. Il ne pouvait pas y avoir dans le système de Pélage pas plus de place pour la détermination préalable des grâces que pour la grâce elle-même. Mais ils ne contestaient pas

1. *Aug.* De dono persev. 14, 35.

à Dieu la prévision sûre des actes libres et futurs de l'homme[1].

1. Qu'on entende la prédestination au sens orthodoxe, ou même au sens pélagien, il faut toujours admettre pour Dieu un nombre sûr et invariable de prédestinés (*certus numerus praedestinatorum*). C'est la conséquence de la prévision infaillible de Dieu. Mais il y en a toujours eu quelques-uns, qui, pour défendre la liberté et la morale, ont voulu contester l'infaillibilité de la prévision divine par rapport aux actes libres de l'homme. Ce ne furent ni les Pélagiens ni les Semipélagiens ; ceux-ci cependant, au dire de Prosper et d'Hilaire, ne voulurent jamais reconnaître un nombre précis de prédestinés, parce que l'homme ne peut prendre occasion de cette thèse que pour s'enfoncer dans la paresse et négliger tout effort moral. Il y a cependant contradiction évidente à conserver l'omniscience de Dieu et même la prévision certaine du futur conditionnel, comme le firent les Semipélagiens et à ne pas vouloir admettre, d'autre part, un nombre déterminé de prédestinés. Même en refusant à la grâce une part active dans l'œuvre du salut, on ne peut nier la fixation d'un nombre invariable de prédestinés[1]. Et en ce qui concerne le relâchement moral, que l'on redoute il peut aussi bien découler, si on veut raisonner au rebours, de la prévision divine que de l'invariabilité de la prédestination[3]. Du côté de l'homme, il y a toujours incer-

1. De praed. ss. 18, 36. Augustin cite les paroles de Pélage : Praesciebat ergo qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium : et ideo eos ante mundi constitutionem in ipsa sua praescientia, qua tales futuros sanctos immaculatosque praescivit : utique ipse non fecit, nec se facturum, sed illos futuros esse praevidit. Cf. c. 19, 38. C. duas epp. Pelagg. II, 7, 15. Ep. 194, 8.

2. *Aug.* De corr. et gr. 13, 42 : Hi ergo qui non pertinent ad istum certissimum et felicissimum numerum, pro meritis justissime judicantur. Cf. c. 9. Ep. 186, 25 : Certus est ergo Dei praescientiae definitus numerus et multitudo sanctorum, quibus diligentibus Deum, quod eis donavit per diffusum in cordibus eorum Spiritum sanctum omnia cooperantur in bonum, iis, qui secundum propositum vocati sunt. De dono persev. 8, 19.

3. De dono persev. 15, 38.

titude sur la prédestination ; et telle est bien la volonté expresse de Dieu, afin que nous ne nous abandonnions pas à une fausse sécurité, mais que nous nous appliquions plutôt, par crainte de défaillance de notre volonté, à être d'autant plus vigilants et d'autant plus zélés dans la poursuite active de notre perfection, qui nous assurera le salut[1]. Mais la science de Dieu est infaillible.

2. La prédestination divine ne dépend pas de la prévision des mérites naturels de l'homme, encore moins trouve-t-elle en celle-ci son seul et complet fondement ; comme la grâce elle-même, elle est une chose essentiellement imméritée pour l'homme. En Dieu il n'y a pas d'acte aveugle de la volonté, qui échappe à sa connaissance et à la conduite de sa sagesse. Son omniscience et sa prévision jouent donc nécessairement leur rôle dans la prédestination. Mais puisque la grâce doit avoir la plus grande part dans l'œuvre du salut et du bonheur, la prévision divine se rapportera d'abord et principalement à ce que Dieu fera pour l'homme, pour l'aider à atteindre la vie éternelle, en disposant non seulement les moyens généraux, mais encore la grâce propre à chacun D'après les Pélagiens, la prévision divine ne devait se porter que sur les mérites naturels de l'homme ; saint Augustin l'étend à tout ce que Dieu fera pour l'accomplissement de son décret de prédestination[2].

Si les actes vraiment méritoires pour le ciel ne sont pas possibles sans la grâce, la seule prévision de l'effort simplement humain ne peut servir d'unique base à la prédestination divine[3]. C'est une chose claire comme le jour, s'il est question de la prédestination des enfants. Quelques-uns meurent avant le baptême et perdent la vie éternelle ; d'autres reçoivent la grâce du baptême et sont ensuite enle-

1. Ibid. 17, 22. De corr. et gr. 13, 40.

2. De praed. ss. 10, 19 : Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus. Cap. 19, 38 : Cum ergo nos praedestinavit, opus suum praescivit, quo nos sanctos et immaculatos facit. Cf. De dono pers. c. 17.

3. *Aug.* Enchir. c. 98. De praed. ss. c. 17.

vés avant que la malice ne corrompe leur cœur. Il n'y a pas plus de démérite dans le premier cas, que de mérite dans l'autre. Mais quoi ! la prédestination est-elle donc si absolue, qu'on puisse regretter que Dieu n'ait pas manifesté plus clairement sa justice, sa sagesse et son amour et qu'il n'ait tenu aucun compte de l'effort moral de l'homme ?

3. L'opinion que saint Augustin émet souvent, c'est que Dieu a choisi absolument et sans égards pour la vertu et l'effort moral un nombre déterminé d'hommes qu'il a tirés de la *masse des réprouvés* (*massa perditionis*), où le péché d'Adam les avait jetés ; il les a spécialement prédestinés par sa toute-puissance à la vie éternelle, qu'ils doivent atteindre nécessairement. Cette idée de la « massa damnata » revient cent fois dans les écrits de saint Augustin ; elle constitue le fond obscur sur lequel il trace les voies et les manifestations de la charité et de la miséricorde divines, qui y apparaissent comme les seuls rayons de lumière. Les prédestinés sont comme des étoiles étincelantes et lumineuses que la bonté et la miséricorde de Dieu ont suscitées dans ce sombre firmament. « Nul ne peut être délivré, dit-il[1], de cette masse de damnation, issue du péché d'Adam, s'il n'a reçu de la grâce du Seigneur le don de la persévérance[2] ». N'est-ce point là donner lieu à une trop noire image de notre état ? Cependant la doctrine du péché originel ne permet pas de douter en général de son exactitude ; le synode de Quiercy (853)[3] l'a formellement adoptée dans ses quatre chapitres. D'autres passages de saint Augustin, ont bien pu la présenter sous des couleurs différentes, mais ils n'ont aucun caractère dogmatique, ils renferment encore des vérités, destinées seulement à éclairer la doctrine du péché originel et dont il ne faut pas tenir compte. Si pour expliquer cette « massa damnata » on part du principe du traducianisme et qu'on considère toutes les âmes des hommes enfermées dans l'âme

1. De corr. et gr. 7, 12.
2. Cf. Ep. 190, 3. De praed. ss. c. 8. De nat. et gr. c. 5. C. duas epp. Pelagg. II, 7. C. Jul. V, 4. Op. Imp. c. Jul. I, 136.
3. Cf. *Denzinger*, Enchir. p. 122.

d'Adam comme dans leur racine dépravée, il faut convenir que le tableau est un peu chargé par des inexactitudes et ombré à plaisir. Il ne l'est pas moins si on dépeint tous les descendants d'Adam non seulement comme privés du bonheur céleste, mais encore soumis aux tourments positifs de l'enfer. Ce n'est pas dans ce sens que le genre humain est une « massa damnationis ». Il ne faut pas au reste, oublier la doctrine de la rédemption. Notre race est, en vérité, impliquée dans la faute d'Adam ; une grande dette pèse sur nous et nous sommes tous pécheurs devant Dieu ; mais nous avons le Fils de Dieu lui-même pour second père originel, le Christ est notre chef et nous sommes devenus par lui un objet spécial de complaisance pour Dieu, parce que nous sommes maintenant un temple divin et parents de Dieu. D'autres Pères, en particulier Clément d'Alexandrie, appelèrent la race humaine, précisément à cause de cette relation avec Dieu, un océan de grâces (*pelagus bonorum*) et l'Eglise chante dans son *Exultet : O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.* S'il n'avait écouté que sa justice, Dieu aurait pu nous laisser tous périr. Montrer donc, comme le fit saint Augustin, dans l'exposé de la doctrine du péché originel, une preuve de l'amour gratuit de Dieu pour les prédestinés, que sa justice aurait pu laisser tous périr c'était aboutir à la même conclusion que de rechercher dans la doctrine de la rédemption l'indice manifeste de la charité de Dieu envers tous les hommes et de son infinie bonté. Il a bien voulu, en effet, nous donner à tous les moyens de salut afin d'arriver à la vie éternelle.

C'est une formule presque trop rigide que celle dont se sert si souvent saint Augustin pour affirmer que la réprobation est, dans l'état de chute, la règle commune et le salut une rare exception au milieu du naufrage général[1]. La sainte Ecriture dit bien (Matth. 22, 14) : « Beaucoup sont

1. *Aug.* De corr. et gr. 9, 21 ; 10, 28 : Quod ergo pauci comparatione pereuntium, in suo vero numero multi liberantur, gratia fit, gratis fit. Cf. Ep. 190, 3, 12. De civ. Dei XXI, 12.

appelés et peu sont élus », mais on discute beaucoup sur la nature de cet appel et de cette élection, bien que la plupart l'expliquent dans le sens de saint Augustin. Toutefois, ni la révélation, ni l'Eglise n'établissent un rapport décisif entre le nombre des élus et celui des réprouvés et elles demeurent d'accord pour croire qu'il est possible à beaucoup d'atteindre un but correspondant à la nature de l'homme. Bien qu'on cherche à diminuer sa portée, on ne veut pas dire que l'opinion de saint Augustin soit fausse. Au contraire, plus on prend conscience de la sublimité de nos destinées surnaturelles et de notre parenté future avec Dieu, plus on se persuade que c'est de beaucoup le plus petit nombre des hommes qui sera capable d'atteindre cette fin si élevée. Saint Augustin a bien déclaré et soutenu, au moins une fois, dans ses précédents écrits[1], que l'infime minorité est demeurée à Satan et que le plus grand nombre s'est réfugié dans le Sauveur; mais il paraît n'avoir voulu présenter que la victoire obtenue en général par le royaume du Christ sur le royaume du démon. Il ne mentionne qu'accidentellement la supériorité du nombre.

4. Qu'on entende la « *massa perditionis* » dans le sens indiqué ou qu'on lui donne la signification étroite ou précisée par d'autres points de doctrine, le point le plus important de la prédestination après la prévision divine, c'est l'élection (*electio*) de quelques uns à la vie éternelle. Elle entraîne une disposition des moyens qui conduisent les élus à la vie éternelle. « C'est par l'élection, dit saint Augustin[2], que, poussé par son amour, Dieu a choisi dans le Christ, avant la création du monde, ceux qu'il a voulus afin qu'ils fussent saints et sans souillure devant lui, et il les a prédestinés à l'adoption filiale ». L'Eglise ne donne sans doute aucune décision pour savoir comment nous devons

1. De trin. IV, 13. 18 : Qui tamen apud eum (diabolum) paucissimi remanserunt, agnoscentibus gentibus et pia humilitate bibentibus pretium suum ejusque fiducia deserentibus hostem suum, et concurrentibus ad redemptorem suum.

2. De dono pers. 18, 47.

entendre précisément cette élection. Dieu commence-t-il par nous élever de toute éternité à la grâce sanctifiante et nous prédestine-t-il ensuite au ciel à cause de la prévision de nos vrais mérites, ou bien sommes-nous d'abord élus pour le ciel, qui est le but essentiel et recevons-nous alors, comme une chose secondaire, une prédestination aux moyens nécessaires? ce sont là tout autant de questions qu'il est permis de se poser. Saint Augustin présente toujours la prédestination de la seconde façon, bien qu'on ne puisse pas en déduire, avec une évidence incontestable, la justesse de ce fait que Dieu doit tendre d'abord à la fin et, seulement après, aviser aux moyens à prendre. Il ne s'agit là que de la détermination antécédente du dernier but final le plus élevé; au contraire, la prédestination infailliblement efficace à la vie éternelle peut dépendre de la prévision des moyens efficaces. Quoi qu'il en soit, Dieu en élit quelques-uns, dit saint Augustin, les destine à la vie éternelle et sait trouver dans sa toute-puissance et son omniscience les moyens propres à les amener à la vie éternelle[1]. En tous les cas l'élection est imméritée, gratuite. Les prédestinés ont beau être, un certain temps, infidèles à la foi ou à la grâce, Dieu les ramène toujours par des punitions salutaires et leur donne la grâce de la persévérance. C'est là une grâce particulière, réservée aux seuls prédestinés. « Car ceux qui ne persévéreront pas, dit-il[2], et qui abandonneront la foi et la morale chrétiennes, si bien que la mort les surprendra dans cet état, ne doivent pas être comptés, même au temps où leur vie se sera écoulée bonne et pieuse, au nombre des élus. Ils n'ont pas été choisis d'après la prescience et la prédestination divines, non plus qu'appelés d'après la volonté de Dieu (*secundum propositum*), voilà pourquoi ils n'ont pas été élus ». La

1. *Aug.* De corr. et gr. 7, 13 : Quicunque ergo ab illa originali damnatione ista divinae gratiae largitate discreti sunt, non est dubium, quod et procuratur eis audiendum evangelium ; et cum audiunt, credunt; et in fide quae per dilectionem operatur, usque in finem perseverant ; et si quando exorbitant, correpti emendantur etc. Cf. De pecc. mer. II, 16.

2. De corr. et gr. 7, 16. Cf. c. 9, 21.

vocation d'après la volonté et la grâce (*secundum propositum et gratiam*), dont parle l'Apôtre (Rom. 8,30), c'est, au dire de saint Augustin, la prédestination à la vie éternelle, qui renferme en elle-même la grâce de la persévérance. « Si un seul de ceux que Dieu a ainsi appelés périssait, Dieu se serait trompé; mais parce que Dieu ne se trompe pas, aucun d'eux ne se perd[1] ». La rechute dans le péché sert aux prédestinés pour arriver au salut. Saint Augustin interprète ainsi le passage de saint Paul aux Romains (8,28). Ce n'est pas que le péché les rapproche davantage de leur fin, mais après leur conversion par le repentir de leurs fautes passées, ils en viendront à une humilité d'autant plus grande et à un zèle pour le bien d'autant plus vif[2].

Saint Augustin conserve habituellement à la prédestination son caractère adéquat « *praedestinatio adaequata* » c'est à dire, de prédestination à la gloire comme à la grâce. Il affirme d'elle qu'elle ne nous est pas acquise « *propter praevisa merita* » et encore moins « *propter merita* » au sens pélagien.

5. La liberté de Dieu dans son élection des prédestinés à la vie éternelle, tant affirmée par saint Augustin, a été considérée par quelques-uns comme un gouvernement fait d'arbitraire plutôt que de sagesse et de justice, un retour à l'antique *fatum* des païens qui rend inutile et sans valeur tout effort moral de l'homme. Tirant de fausses conclusions de la doctrine de saint Augustin, les moines d'Adrumète tenaient pour superflues toute discipline et toute punition ; les Semi-pélagiens du midi de la Gaule pensaient de même. Ils prirent même prétexte de cette fausse interprétation de la doctrine de saint Augustin pour revenir à la prévision des mérites purement humains, ils admirent que là étaient le commencement de la foi et la persévérance. Là où ils ne purent trouver aucune espèce de mérite, ils durent recourir aux mérites futurs conditionnels. Si Dieu accorde en effet le baptême à quelques-uns, puis les appelle à lui, c'est qu'il

1. Ibid. c. 7,14. — 2. Ibid. c. 9, 24.

a d'après eux prévu que s'ils vivaient plus longtemps ils possèderaient le commencement de la foi et la persévérance. Pour d'autres au contraire, il prévoit que s'ils vivaient ils démériteraient ; il ne leur accorde donc pas le baptême et ils sont perdus pour l'éternité [1].

Si la prédestination ne peut dépendre absolument de la prévision de l'effort moral de l'homme, qui, sans la grâce, ne peut produire aucune œuvre méritoire pour le ciel, elle doit être encore moins subordonnée aux mérites conditionnels futurs. La prédestination ne saurait exister fondamentalement *propter merita conditionate futura.* Comment pourraient-ils bien servir de base à la damnation éternelle ces démérites, qui se réaliseraient dans certaines conditions, mais en fait ne se réalisent jamais ? Comment des mérites de même sorte pourraient-ils faire obtenir le ciel ? S'il en était ainsi, il n'y aurait plus besoin d'épreuve morale ; Dieu pourrait tenir son jugement suprême sans attendre le moindre développement temporel du monde [2] ; et il serait superflu d'admettre le péché originel pour expliquer la damnation des enfants morts sans le baptême [3]. La sainte Ecriture attribue bien, sans doute à Dieu la connaissance des futurs conditionnels, mais non dans le sens des Semipélagiens. Le jeune homme dont parle la Sagesse (4, 11) fut enlevé pour que la malice ne corrompît pas son esprit : c'est à dire qu'il fut sauvé malgré ses démérites conditionnels à venir. Au contraire leurs mérites futurs conditionnels ne servirent pas aux habitants de Tyr et de Sidon (Matth. 11, 21). S'ils avaient vu les prodiges opérés dans Corozaïn et Bethsaïda, ils auraient fait pénitence dans la cendre et le cilice ; malgré cela cette grâce ne leur fut point accordée [4]. De plus, Dieu ne peut prévoir même comme conditionnellement futurs de vrais mérites de la part de

1. Cf. mon traité sur la « scientia media » et son application à la doctrine de la grâce. (*Tübinger Quartalschrift.* Année 1850, page 394 et suiv.) (Note de l'auteur).

2. *Aug.* De dono persev. 9, 22. — 3. De praed. ss. 13, 26.

4. De dono persev. 9, 23.

l'homme abandonné à ses seules forces, parce qu'il ne saurait y avoir de vrais mérites sans la grâce pour cause efficace. Dès lors Dieu ne peut connaître comme vrais mérites dans cet avenir conditionnel que ceux qui émanent de la grâce, principe agissant avec la coopération de la liberté humaine ; en d'autres termes, Dieu ne reconnaîtra ces mérites qu'en tant qu'ils sont principalement son œuvre propre [1]. Dieu ne prévit pas la foi et la pénitence des habitants de Tyr et de Sidon comme des œuvres purement humaines ; il les reconnut comme conséquences de l'appel de la grâce, ou il prévit comment la grâce aurait déterminé le cœur de ces habitants à la foi et à la pénitence avec leur libre coopération. C'était bien là une grâce que Dieu pouvait librement accorder ou refuser.

De tout ce que nous venons de dire, s'ensuit-il que d'après saint Augustin, rien ne conditionne la prédestination à la vie éternelle et qu'il faut écarter tout ce qui pourrait en quelque façon restreindre la liberté du choix fait par Dieu ? Beaucoup l'ont cru. Saint Augustin devait sans doute accentuer cette libre élection à cause des Pélagiens. Il ressort néanmoins de ses écrits implicitement ou même explicitement que cette liberté divine n'est pas un caprice aveugle et arbitraire et qu'elle ne fait pas litière de la liberté des créatures.

6. A ceci se rattache la volonté ferme et préalable de Dieu d'aider tous les hommes à atteindre la vie éternelle, ainsi qu'il le montre en donnant à tous les grâces nécessaires et suffisantes. Tel est bien l'enseignement de l'Ecriture (S. Jean 1, 9 ; I Timoth. 2, 4.). En vérité saint Augustin cherche d'ordinaire dans ses écrits contre les Pélagiens à restreindre le sens de ces passages. D'après lui, les grâces données par Dieu sont en elles-mêmes adaptées au salut, à la béatification de tous les hommes ; ou bien toutes les classes de l'humanité sont représentées parmi les prédestinés ; ou encore nous devrions échauffer le zèle de notre volonté pour aider

1. *Aug.* De praed. ss. 9, 18 ; 10, 19.

au salut de tous[1]. Les questions débattues entre les Pélagiens et notre docteur amenèrent celui-ci tout naturellement à montrer comme une grâce non seulement la possibilité, mais encore la réalisation effective des œuvres qui nous méritent le salut. Mais il a reconnu expressément dans son écrit *De spiritu et littera* l'existence de la grâce suffisante pour tous[2]. Il y montre la volonté de Dieu de sauver tous les hommes, comme une volonté antécédente et bien arrêtée, qui ne méprise pas la liberté des créatures, mais leur laisse, au contraire, le plein pouvoir d'embrasser l'Evangile ou de le rejeter. Il en est autrement de la volonté subséquente de Dieu, telle qu'elle se manifeste dans la prédestination. Cette volonté est invincible ; les méchants eux-mêmes ne lui résistent pas et doivent un jour subir sa loi dans la damnation et se soumettre à tous les châtiments qui leur ont été réservés.

Saint Augustin parle souvent encore de ceux qui ont reçu la grâce de la foi et lui sont ensuite infidèles. Ceux-là ne sont pas du nombre des prédestinés et ils n'ont pas reçu la grâce de la persévérance, mais c'est leur faute s'ils ont perdu la grâce[3]. Dieu montre donc en eux qu'il n'y a pas eu, de sa part, défaut de bonté ni de bienveillance pour leur donner les grâces nécessaires. Si de tels hommes ne persévèrent pas dans le bien, c'est, au dire de saint Augustin, que Dieu ne les a pas appelés avec une volonté et un propos efficaces, ou qu'il ne leur a pas concédé la grâce de la persévérance. De

1. De pecc. mer. I, 15, 25. De corr. et gr. c. 14. De praed. ss. c. 8. C. Jul. IV, 8.

2. De Spir. et litt. 33, 58 : Vult autem Deus omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire ; non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes, justissime judicentur. Quod cum fit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, cum ejus Evangelio non credunt : nec ideo tamen eam vincunt, verum se ipsos fraudant, magno et summo bono, malisque poenalibus implicant, experturi in supplicii potestatem ejus, cujus in donis misericordiam contempserunt. Ita voluntas Dei semper invicta est ; vinceretur autem, si non inveniret quid de contemptoribus faceret, aut ullo modo possent evadere, quod de talibus ille constituit.

3. *Aug.* De corr. et gr. 7, 11.

leur côté, ces hommes ne peuvent réclamer contre cette privation faite par Dieu, car ils n'ont pas eux-mêmes apporté leur coopération à la grâce. Il reste ainsi établi que saint Augustin considère la grâce de la persévérance (*gratia specialis praedestinatorum*) comme une grâce particulière aux prédestinés et sort ainsi de la mesure de la grâce suffisante.

Cependant saint Augustin ne nous montre pas comment cette grâce suffisante est donnée même aux enfants morts sans baptême dans le sein de leur mère. Au contraire dans ces cas, il invoque toujours la libre élection ou le pouvoir que Dieu conserve de distribuer ses grâces comme il l'entend. Cette liberté de Dieu se révèle dans la dispensation de grâces extraordinaires et variées, en dépit de la grâce suffisante donnée à tous. Peut-être suffit-il d'observer pour ce qui regarde les enfants, que Dieu s'est assez occupé d'eux en instituant le baptême pour tous ceux qui porteraient la nature humaine, qu'au reste il s'est réservé une libre élection basée en quelque sorte sur la foi vivace des parents et de leur entourage.

Il reste donc établi que, pour notre conception humaine du décret de prédestination en Dieu, la volonté sérieuse de nous sauver tous et de nous rendre tous heureux, doit former la première condition à laquelle se rattachent tous les autres actes, qu'il nous faut distinguer au moins par la pensée et tout d'abord la prévision du futur conditionnel sans laquelle il est impossible d'imaginer ni un bon gouvernement des êtres raisonnables et libres dans l'ensemble ni une sage Providence pour chaque être en particulier.

7. Cette volonté de Dieu de nous sauver tous exclut une répudiation cruelle des non-prédestinés. Il résulte de là que la prévision du futur conditionnel ou absolu, peu importe qu'elle soit considérée comme la lumière de la prédestination, doit revêtir le caractère de nécessité de cette prédestination. Or, il est évident d'après ce qui précède que saint Augustin refuse à cette prévision divine toute importance pour le décret de prédestination. Partout il répète

avec insistance que Dieu prévoit dans la prédestination ce qu'il fera lui-même [1]; partout il proclame contre les Pélagiens que les mérites, dans la mesure où ils nous donnent un droit au ciel et à la récompense éternelle, sont surtout l'œuvre de Dieu en nous; que, par pur amour, Dieu les attribue avec le don de la persévérance à ceux qu'il a prédestinés librement. Nous avons vu précédemment dans la doctrine de la grâce comment notre docteur s'efforce, en démontrant la prévision du futur conditionnel, de concilier l'inflexibilité du décret par lequel Dieu conduit l'homme au moyen de sa grâce à la fin suprême, avec la liberté humaine, dont Dieu sait obtenir par sa grâce l'acquiescement spontané. Dans ses écrits antérieurs, saint Augustin avait expliqué de la même façon pourquoi Dieu avait privé bien des nations de la grâce de l'Evangile. C'est qu'il avait prévu que ces nations n'auraient pas eu la foi à l'Evangile, quand même il leur eût été annoncé. Il expliquait par contre la préférence accordée à d'autres nations, à qui l'Evangile avait été prêché par la prévision de leur foi. C'est de tels passages que les Semipélagiens s'autorisaient [2]. Cependant saint Augustin ne rétracta pas dans la

2. De praed. ss. 10, 19: Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus. De dono persev. 17, 41.

1. Un passage de ce genre se trouve dans l'Ep. 102, 2, 14; il est reproduit De praed. ss. 9, 17: Proinde cum Christo non objiciant, quod ejus doctrinam non omnes sequuntur; quid respondebunt, si excepta illa altitudine sapientiae et scientiae Dei, ubi fortassis aliud divinum consilium longe secretius latet, sine praejudicio etiam aliarum forte causarum, quae a prudentibus investigari queunt, hoc solum eis brevitatis gratia in hujus quaestionis disputatione dicamus, tunc voluisse hominibus apparere Christum, et apud eos praedicari doctrinam suam, quando sciebat, et ubi sciebat esse qui in eum fuerant credituri?... Quid ergo mirum, si tam infidelibus plenum orbem terrarum Christus prioribus saeculis noverat, ut eis apparere vel praedicari merito nollet, quos nec verbis nec miraculis suis credituros esse praesciebat? Neque enim incredibile est, tales fuisse tunc omnes, quales ab ejus adventu usque ad hoc tempus tam multos fuisse atque esse miramur... Ac per hoc et quibus omnino annuntiata (salus) non est, non credituris tamen annuntiata est, in illorum exemplum demonstratur; quibus autem credituris annuntiatur, in regno caelorum et sanctorum angelorum societati praeparantur.

suite ce qu'il avait écrit d'abord, mais le restreignit, le précisa, et le défendit contre les exagérations semipélagiennes. Premièrement, saint Augustin se défend de trouver dans la prévision mentionnée une raison adéquate de la prédestination ou de la réprobation — la déclaration du Seigneur au sujet des habitants de Tyr et de Sidon ainsi que d'autres passages de la sainte Ecriture s'opposent trop formellement à cette interprétation. Au reste, dans le texte cité en note et extrait de ses écrits antérieurs, saint Augustin invoque des causes cachées (*alias causas*), que Dieu a bien pu avoir [1].

Deuxièmement, il y a une différence entre la prédestination et la réprobation. Le futur conditionnel dont Dieu doit tenir compte pour nous prédestiner à la grâce et à la vie éternelle, n'est pas l'œuvre de l'homme seul, comme le commencement de la foi et la persévérance au sens semipélagien, mais ce futur doit se composer des mérites opérés par la coopération de la grâce et de la volonté libre de l'homme. Bien plus [2], notre docteur ajoute au passage de sa lettre antérieure cette explication : « Je ne jugeai pas nécessaire alors d'examiner si, à la prédication de l'Evangile, ils avaient eu la foi d'eux-mêmes, ou s'ils l'avaient reçue comme un don de Dieu ; si Dieu les avait prévus d'abord ou bien s'il les avait aussi prédestinés ». Tout objet de la prévision divine dans la prédestination doit donc être regardé comme un produit de la grâce et de la liberté, même s'il s'agit du futur conditionnel ; mais d'un autre côté il faut se garder de donner à cette prévision divine toute

1. Cf. *Aug.* De praed. ss. 12, 25 ; 12, 28, De dono persev. 9, 23.

2. De praed. ss. 9, 18 : Sed utrum praedicato sibi Christo a se ipsis habituri essent fidem, an Deo donante sumpturi, id est, utrum tantummodo eos praescierit, an etiam praedestinaverit Deus, quaerere atque disserere tunc necessarium non putavi. Saint Augustin avait dit d'abord : Salutem religionis hujus nulli unquam defuisse qui dignus fuit, et dignum non fuisse, cui defuit — il fait observer maintenant (De praed. ss. 10, 19) : Si discutiatur et quaeratur unde quisque sit dignus, non desunt qui dicant, voluntate humana ; nos autem dicimus gratia vel praedestinatione divina.

importance pour la prédestination ou la réprobation. Elle sert plutôt, entendue dans ce sens restreint, à jeter quelque lumière sur l'obscurité qui enveloppe ce mystère. Elle nous explique, d'une part, comment Dieu a pu, sans détruire ou rendre superflu l'effort moral de l'homme, nous prédestiner à la vie ou à la damnation éternelle, pour que l'arrêt divin, invariable, repose sur cet effort même prévu; d'autre part, elle indique au moins un point de vue, d'où nous pouvons considérer, comprendre et même justifier, comme une manifestation de la sagesse divine, la diversité de grâces accordées ou refusées à des hommes cependant égaux dans la faute.

S'il faut maintenir la *scientia media* d'après la doctrine augustinienne de la prédestination, comme un point important et comme la lumière qui précède tout décret divin dans l'ordre moral, il ne convient pas non plus de négliger la prévision faite par Dieu du futur réel, bien que celle-ci ne se rapporte guère qu'à ce que Dieu fait pour notre salut, et notre béatitude. Si la félicité finale est le but de la prédestination et en même temps la récompense de nos mérites acquis ici-bas, Dieu ne peut nous prédestiner au ciel, cette récompense de nos bonnes œuvres, que par suite de la prévision de nos mérites futurs réels (*post praevisa merita ut absolute futura*). Dans sa discussion avec les Pélagiens, saint Augustin n'eut pas l'occasion de préciser ce point de doctrine.

8. Ce que nous venons de dire de la dépendance de la prévision des œuvres s'applique plus spécialement encore à la prévision des péchés et des démérites dans la réprobation ou la prédestination éternelle à la damnation. Il n'y a pas de réprobation absolue. Cette réprobation n'a pas toujours pour condition ou fondement la prévision des fautes personnelles. La vie éternelle a été perdue pour tous les descendants d'Adam par la seule faute de leur premier père. La prévision de cette faute et du sort de tous les hommes compris dans la même malédiction suffit bien à donner un

motif au décret général de réprobation pour tout le genre humain. Mais la réprobation est toujours un acte de justice comme la prédestination est un acte de grâce et de clémence imméritée. « Ceux qui ne sont pas du nombre de ces heureux prédestinés, dit saint Augustin [1], sont jugés en stricte justice d'après leurs mérites, ou bien ils sont les victimes de la faute qu'ils ont reçue en héritage dès leur naissance et ils meurent sans être délivrés de cette dette par la régénération, ou bien leur volonté libre a encore opéré d'autres œuvres mauvaises ; leur volonté libre, c'est-à-dire libre de justice, mais esclave du péché, a entraîné, les uns dans de plus grands, les autres dans de moindres, mais tous dans différents péchés. Tous étant donc mauvais, tous doivent être frappés de peines qui varieront suivant les degrés de leur malice. Ils ont bien reçu la grâce, mais ils sont frivoles et ne persévèrent point; ils l'abandonnent et en sont abandonnés, ils sont le jouet de leur volonté libre, car ils n'ont pas reçu, suivant un dessein juste, mais secret de Dieu, le don de la persévérance [2] ».

La réprobation, qui est la suite du péché originel prévu, précède la prédestination de tout membre de l'humanité. Nous avons déjà vu, à l'occasion des conséquences du péché originel, si cette réprobation primordiale est une simple exclusion du ciel et de la félicité surnaturelle ou si elle est une condamnation aux peines positives de l'enfer.

Quand on pressait saint Augustin d'expliquer comment Dieu n'avait destiné qu'un nombre précis d'hommes à la vie éternelle, en les arrachant à la « *massa damnata* », quand on lui faisait entendre que Dieu aurait dû les soumettre tous à la rigueur de sa justice ou les sauver tous, il se contentait d'en appeler aux desseins impénétrables de Dieu [3]. Parfois il répondait que la justice divine doit aussi avoir sa manifestation contre les pécheurs, de même que dans le monde mo-

1. *Aug.* De corr. et gr. 13, 42.
2. Cf. Ep. 186, 7, 23; 190, 3, 14; 217, 5. C. Jul. IV, 7
3. Op. imp. c. Jul. I, 39.

ral on retrouve un reflet de sa magnificence [1]. Il disait encore que Dieu, en permettant le mal, montrait sa puissance et sa majesté, puisqu'il pouvait avoir raison de ce qui lui est le plus opposé, puisque même il peut le faire servir à sa gloire [2] et en tirer un stimulant pour la vertu [3]. Dieu laisse toujours percevoir dans les méchants l'ordre naturel du bien [4]. En prédestinant ses élus d'une manière si imméritée, Dieu révèle en une lumière d'autant plus éclatante sa miséricorde et sa grâce, il les oblige à une reconnaissance d'autant plus grande et leur fait apprécier davantage la part d'héritage qui leur est échue [5]. Ailleurs, comme nous l'avons vu plus haut, il invoque la prévision divine du futur conditionnel, pour expliquer, au moins chez quelques-uns, la privation de grâces extraordinaires ou spéciales, telles que la grâce de la persévérance. Dieu les leur refuse, parce qu'il prévoit qu'ils ne s'en serviraient point.

La réprobation n'implique jamais une prédestination aux moyens qui préparent et opèrent la damnation éternelle c'est-à-dire une prédestination aux péchés. C'est en quoi se distingue la réprobation de la prédestination. En ce sens, il ne saurait exister une double prédestination (*gemina praedestinatio*), comme le prétendirent dans la suite les Prédestinatiens, Dieu ne prédestine pas de la même façon à la damnation et aux moyens de la damnation, qui sont les péchés, comme il prédestine à la vie éternelle et aux moyens de l'obtenir, c'est-à-dire aux mérites. Saint Augustin a employé sans doute, parfois le mot *praedestinare* pour indiquer la prédestination à la peine éternelle [6], mais il ne

1. Ep. 190, 3, 11. — 2. Conff. I, 10. — 3. Ep. 190, 5.

4. C. Jul. V, 6, 14 : Ceteri autem mortales qui ex isto numero non sunt, et ex eadem quidem massa ex qua et isti, sed vasa irae facti sunt, ad utilitatem nascuntur istorum. Non enim quemquam eorum Deus temere aut fortuito creat, aut quid de illis boni operetur ignorat : cum et hoc ipso bonum operetur quod in eis humanam creat naturam, et ex eis ordinem seculi praesentis exornat.

5. De civ. Dei XIV, 26.

6. *Aug.* Tract. 48, 5 in Joa. De pecc. mer. II, 17, 26. De anima et ejus origine IV, 11, 16.

l'a jamais entendu dans le sens de prédestination au péché. Il fait toujours découler le péché de la liberté des créatures et non pas seulement le péché d'Adam[1], mais encore les péchés actuels commis dans l'état de chute. Il parle souvent d'un péché personnel (*peccatum*), qui est en même temps une peine du péché (*poena peccati*)[2]. Mais ce second péché ne se produit pas sans le libre consentement de la volonté. Il n'est en même temps une peine du péché que parce que le premier péché a détourné une plus grande somme de grâces que Dieu nous aurait accordées, et qu'ainsi il a hâté notre chute[3].

Saint Augustin n'admet une certaine prédestination au péché que par la dépendance, dans laquelle il établit tout acte extérieur, ses conséquences aussi bien que sa portée essentielle vis-à-vis de la Providence divine et de la divine toute-puissance, qui opère toutes choses[4]. Tout le reste, le péché intérieur, et ce qui le constitue tel, l'éloignement de Dieu et de sa loi, est l'œuvre de la seule volonté libre de l'homme[5].

Saint Augustin ne partage pas davantage l'autre opinion des Prédestinatiens, que le réprouvé vit sur terre absolument dénué de grâce et qu'il ne peut jamais se trouver en possession de la grâce sanctifiante. Dans les traités, que nous avons si souvent mentionnés et qui s'occupent plus spécialement de la prédestination[6], saint Augustin revient si fréquemment sur ce sujet et affirme si catégoriquement

1. De corr. et gr. 10, 26.

2. De gr. et lib. arb. c. 20, 21. De nat. et gr. 22, 24. C. Jul. V, 4, 12. Op. imp. c. Jul. IV, 34; V, 29, 38.

3. De nat. et gr. 23, 25. De gr. et lib. arb. c. 20, 21. C. Jul. III, 5.

4. De praed. ss. 16, 33 : Est ergo in malorum potestate peccare : ut autem peccando hoc vel hoc illa malitia faciant, non est in eorum potestate, sed Dei dividentis tenebras et ordinantis eas, ut hinc etiam quod faciunt contra voluntatem Dei, non impleatur nisi voluntas Dei.

5. De pecc. mer. II, 18, 31 : Quocirca quoniam quod a Deo nos avertimus, nostrum est, et haec est voluntas mala; quod vero ad Deum nos convertimus, nisi ipso excitante atque adjuvante non possumus. Cf. De nat. et gr. c. 34. Ep. 157, 2; 186, 7, 23; 194, 3, 12.

6. Cf. seulement. De corr. et gr. c. 6, 7, 8.

que la grâce de la persévérance n'est pas toujours comprise dans notre qualité d'enfants de Dieu, qu'il nous paraît inutile de nous arrêter plus longtemps sur ce point. Le seul point où l'on peut trouver trop étroite la doctrine de saint Augustin sur la réprobation, c'est qu'il n'insiste pas assez sur l'existence de la grâce suffisante donnée à tous et qu'en représentant le genre humain comme une *massa damnationis* il réduit trop, dans une sorte de vestibule de l'enfer, la possibilité qu'ont les hommes déchus et les enfants morts sans baptême d'atteindre leur fin naturelle.

§ 73

Condamnation du Pélagianisme par différents synodes

A peine arrivé de Rome en Afrique (411), Célestius fut accusé, dans un synode tenu à Carthage (412) sous la présidence de l'évêque Aurélius, d'avoir soutenu six propositions hérétiques[1] relevées par le diacre Paulin. Comme il ne voulut pas se rétracter, il fut excommunié. Malgré cette condamnation, il se rendit à Ephèse et y fut ordonné prêtre. Pélage de son côté, était parti pour la Palestine et était déjà entré en discussion avec saint Jérôme. Bientôt après il fut accusé auprès de Jean, évêque de Jérusalem, par un prêtre espagnol, Orose, qui avait été un certain temps en relations avec saint Augustin. Une assemblée de prêtres tenue en 415 l'acquitta, car il réussit à voiler ses erreurs. La même année, dans un synode tenu à Diospolis et composé de quatorze évêques, il fut accusé par deux évêques exilés de Gaule, Héros et Lazare, d'avoir enseigné douze propositions hérétiques. Ici encore par des réponses ambiguës il sut échapper à l'accusation et obtenir un acquittement[2]. Orose en avisa les évêques de l'Afrique du Nord. Ceux-ci

1. Cf. *Marius Mercator*, Common. de Caelestio c. 1 (*Migne* XLVIII, 69 sq.) unb *Aug*. De gest. Pel. c. 11.
2. *Aug*. De gest. Pel. c. 10, 11. Ep. 186.

se réunirent au nombre de soixante-huit, tinrent un synode à Carthage (416); soixante autres s'assemblèrent à Milève, parmi lesquels on remarquait saint Augustin. Ils s'adressèrent au pape Innocent Ier, qui condamna en trois rescripts les erreurs de Pélage[1]. Ce fut après la réception de ces rescripts que saint Augustin s'écria dans un discours[2] : « *Inde (scilicet Roma) etiam rescripta venerunt; causa finita est* ».

Innocent Ier mourut le 12 mars (417) et eut pour successeur Zosime. Célestius en attendait un meilleur traitement. Il se rendit donc à Rome pour lui expliquer oralement sa situation et il arriva à ses fins, car le pape le déclara orthodoxe. Pélage essaya aussi de se justifier dans une lettre qu'il envoya à Zosime et où il donnait sa profession de foi. Il fut également regardé comme étant dans la vraie foi. Le pape écrivit à leur sujet aux évêques d'Afrique, pour les prier de lui signaler ce qu'ils pourraient remarquer de contraire à l'orthodoxie de Célestius pendant les deux mois qui suivraient sa lettre. Etonnés de cette missive, les évêques réunis en synode à Carthage (417) au nombre de 214, maintinrent leurs premières décisions et invoquèrent la décision du pape Innocent. Entre temps Zosime changea d'avis sur le Pélagianisme et le 21 mars 418 il fit connaître sa nouvelle opinion dans une lettre adressée aux évêques d'Afrique[3].

Cependant saint Augustin s'adressa à l'empereur et obtint de lui le 30 avril 418, un édit de proscription contre les Pélagiens, en tant qu'hérétiques. Le jour suivant s'ouvrit à Carthage un synode national composé de plus de 200 évêques et le Pélagianisme y fut condamné en neuf canons[4]. On y censura la doctrine pélagienne sur le péché originel, on y affirma contre le Pélagianisme, la nécessité du baptême pour le par-

1. Dans la collection des lettres de St Augustin. Ep. 181, 182, 183.
2. Sermo 131, 10.
3. Ces fragments sont réunis dans l'appendice aux lettres de St Augustin. (Edition de Bassano 1797, X, 2698 et suiv.)
4. Appendix p. 2723 sqq.

don des péchés même chez les enfants[1] (can. 3); on y releva les propositions donnant une fausse explication de la grâce d'illumination pour l'esprit et d'affermissement pour la volonté (can. 4, 5); on insista sur l'absolue nécessité de la grâce (can. 6) et on combattit enfin la prétention d'une impeccabilité possible à l'homme (can. 7, 8, 9).

Dans le courant de la même année (418), Zosime condamna l'erreur pélagienne dans son *epistola tractoria*[2] qu'il demanda aux évêques de souscrire. Ceux qui refusèrent, au nombre de 17 seulement, parmi lesquels Julien d'Eclane, furent déposés et exilés d'Italie. L'empereur ne pressa pas moins les évêques d'Occident de répudier cette hérésie.

Quelques-uns des évêques exilés s'étaient rendus en Orient et à Constantinople chez Nestorius. Le pape Célestin dans une lettre à Nestorius lui exprima son étonnement que celui-ci les eût reçus. Le troisième concile général d'Ephèse (431) ne se contenta donc pas d'anathématiser Nestorius, il renouvela, dans le canon 4e et 5e de la Ve session, la condamnation des Pélagiens et approuva, dans une lettre écrite au pape Célestin, la peine de la déposition prononcée contre les évêques pélagiens. Le pape répondit à son tour au synode qu'il confirmait les décrets portés contre les Pélagiens.

§ 74

Controverses semipélagiennes dans le sud de la Gaule. Saint Prosper et saint Fulgence. — Synode d'Orange 529

Des théologiens du sud de la Gaule donnèrent la première impulsion à cette prétendue doctrine intermédiaire entre

1. Canon 2 : Item placuit, ut quicunque parvulos recenter ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod lavacro regenerationis expietur, unde sit consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur, a. s.
2. Fragments chez *Aug.* Ep. 190.

l'Augustinisme et le Pélagianisme, que l'on appela plus tard semipélagianisme. Déjà au temps de saint Augustin, saint Prosper d'Aquitaine et Hilaire avaient mentionné leurs doctrines et leurs protestations contre l'enseignement de saint Augustin sur la grâce. Peu de temps après sans doute saint Cassien[1] de Marseille publia ses « entretiens spirituels » (*collationes*) en 24 livres. Le 13e parut aussi suspect à saint Prosper que les explications orales des autres théologiens semipélagiens. Cassien se garde de méconnaître le caractère absolument hétérodoxe du Pélagianisme, il l'appelle même une opinion profane[2], et tient Pélage pour le père du Nestorianisme[3]. D'un autre côté, il voit dans la doctrine de saint Augustin sur la grâce, en particulier dans ses propositions sur la nécessité de la grâce antécédente et de la liberté de Dieu dans la prédestination, une tendance excessive qui exagérait l'enseignement de l'Eglise et dont l'application à la vie morale compromettait l'effort de l'homme vers la vertu et la perfection. Elève de saint Chrysostome et théologien familier avec les écrits des Pères grecs, Cassien pouvait bien en arriver facilement à ces conclusions. Après avoir consacré ses 12 premiers livres à la description de la vie monastique considérée surtout dans sa forme extérieure (*De institutis Coenobiorum*), il s'étudie dans ses « *collationes* » à montrer l'esprit de la vie religieuse. Pour cela, il emploie la forme dialoguée et suppose une conversation entre lui et son ami Germain d'un côté et des moines égyptiens de l'autre. Le 13e dialogue roule sur la grâce. C'est intentionnellement que Cassien lui donna le titre, cependant atténué « De la protection de Dieu » (*De protectione Dei*). De l'aveu même de saint Prosper, son adversaire, Cassien s'exprime parfois avec une grande précision, quand parlant, par exemple, de la nécessité de la grâce antécédente, il dit[4] : « Il ressort de là clairement que non

1. Voir pl. haut § 67. — 2. Coll. 13, 16.
3. De inc. Chr. Domini. I, 3, 4. Voir la 2e édit de Gazet, 1628.
4. Coll. 13, 3.

seulement le commencement de nos bonnes œuvres, mais même celui de nos bonnes pensées doit être attribué à Dieu, qui nous inspire aussi bien le commencement de notre bon vouloir qu'il nous communique la force et l'occasion de réaliser ce que nous désirons de bien. Tout don et tout cadeau parfait vient d'en haut et nous est accordé par le père de lumière, qui commence ce qui est bon, l'exécute et l'achève en nous ». Mais bientôt après Cassien attribue à la volonté humaine le commencement du bien. « Quand Dieu remarque en nous l'apparition d'un désir bon, il se hâte d'éclairer notre volonté, de la fortifier, de l'entraîner vers le salut, en donnant le plein succès à ce qu'il a en partie planté et en partie fait naître sous nos efforts personnels[1] ».

Dans le chapitre suivant (9) il s'engage dans une nouvelle voie intermédiaire et émet l'opinion que Dieu pour distribuer sa grâce attend de quelques-uns qu'ils viennent au-devant de lui, qu'ils désirent le salut et manifestent leur bon vouloir; tandis que pour d'autres, Dieu surmonte leur volonté rebelle et les attire au salut même contre leur gré (*invitos*). Un exemple du premier cas se trouve, dit-il, dans Zachée et le bon larron, Matthieu et Paul nous confirment le second[2]. Mais il considère toujours comme nécessaire la grâce concomitante et la grâce subséquente.

Cassien parle de même des semences de vertus (*semina virtutum*) qui sont implantées dans la nature de l'âme humaine. C'est une manière de parler qui serait impropre, s'il n'était question que des vertus naturelles. Mais Cassien prétendait placer dans les forces naturelles de l'homme le pouvoir d'opérer le commencement du bien surnaturel au sens chrétien du mot.

C'est contre de telles propositions, qui s'écartaient de la

1. Ibid. c. 8.

2. *Cass.* Coll. 13, 9 : Ut autem evidentius clareat, etiam per naturae bonum quod beneficio Creatoris indultum est, nonnunquam bonarum voluntatum prodire principia, quae tamen, nisi a domino dirigantur, ad consummationem virtutum pervenire non possunt, Apostolus testis est dicens : Velle enim adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio.

doctrine de l'Eglise et dont l'inexactitude apparaissait alors plus évidente après les discussions pélagiennes, que Prosper et Hilaire s'élevèrent. Ils demandèrent au pape Célestin de se prononcer. Celui-ci, peu de temps après la mort d'Augustin, adressa une lettre[1] aux évêques de Gaule, dans laquelle il les exhorte à une grande vigilance, fait les plus grands éloges de l'orthodoxie d'Augustin et vante ses mérites dans la défense de la foi. Il ajoute quelques propositions extraites des décisions pontificales ou des résolutions des conciles pendant les controverses pélagiennes et termine par cette remarque[2]: *Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum quas latius pertractarunt ; qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere.* Il fait allusion aux si difficiles questions de la prédestination divine et s'abstient de donner lui-même une solution.

Peu de temps après la mort de saint Augustin, vraisemblablement en 432 après J.-C., saint Prosper, dans son traité « *Contra collatorem*[3] » s'éleva spécialement contre quelques propositions développées par Cassien. Il regarde comme absolument inadmissible la position intermédiaire qu'avait prise Cassien dans son enseignement sur la grâce antécédente, car ni l'homme n'est jamais capable de produire de lui-même, sans le secours de la grâce, le commencement du bien, ni la grâce de Dieu ne peut nous sauver contre notre volonté (*invitos*), bien qu'il faille toujours la grâce pour disposer celui qui momentanément refuse le salut (*nolens*)[4].

De la protestation de saint Prosper, nous pouvons conclure à la vérité de l'interprétation que nous avons donnée à la doctrine de saint Augustin. Malgré son insistance à rappeler la toute-puissance de Dieu, notre docteur n'a pas admis

1. Se trouve imprimé dans le même Append. p. 2763 sqq.

2. Cap. 13. — 3. Imprimé dans Append. p. 2831 sqq.

4. *Prosp.* C. Coll. c. 6 : Jam hic quasi per inscrutabilem diversitatem introducitur definitio, qua docetur multos ad gratiam venire sine gratia et hunc affectum petendi, quaerendi, pulsandi, habere quosdam de vigilantia liberae voluntatis.

une force nécessitante de la grâce s'imposant à la volonté libre, ni une grâce irrésistiblement efficace. Son élève s'est clairement prononcé contre une telle opinion[1]. Accepter, comme le veut Cassien, une différence parmi les hommes en raison de leur conduite vis-à-vis de la grâce, serait méconnaître l'œuvre de la rédemption, car ce serait en introduire un grand nombre dans la béatitude en dehors du Christ. Le synode d'Orange condamna plus tard expressément cette proposition de Cassien comme hétérodoxe.

Cette opinion sur l'attitude de l'homme en face de la grâce avait pour point de départ une fausse conception de la nature de l'homme déchu. Comme saint Augustin, Prosper considère comme perdue par le péché originel toute capacité pour l'homme d'accomplir le bien moral, et il entend par là toujours un bien surnaturel. La liberté de la volonté n'est point pour ce fait anéantie ; elle subsiste entière, mais elle ne peut s'exercer que sur les choses temporelles. Sous ce dernier terme il comprend l'ordre naturel et moral, et il ne tient pas la nature humaine pour foncièrement corrompue, mais seulement pour souillée.

Saint Augustin rappelle sans cesse que, sans la grâce de Dieu et avec le seul secours de sa volonté affaiblie, l'homme ne peut rien opérer qui compte pour le ciel ; il prétend même, oubliant qu'il existe un bien purement naturel, que l'homme ne peut faire de lui-même autre chose que pécher. C'est

1. *Wiggers* (*loc. cit.* II, 119) aurait dû rechercher dans Cassien comment on avait attribué à Augustin l'erreur prédestinatienne et ne pas trouver une contradiction entre l'un et l'autre, quand le premier dit (Collat. 13, 18) : « Nous savons du Sauveur lui-même, que Dieu nous accorde de parfaire le tout (ce que requiert une œuvre pour être bonne), si nous ne résistons pas constamment et si nous n'opposons pas toujours notre volonté à celle de Dieu (non semper resistentibus nobis nec perseveranter invitis). » Wiggers pense donc que, d'après Cassien, la grâce domine bien la résistance de la volonté, si elle n'est pas persistante ; d'après Augustin, au contraire la grâce anéantirait même cette résistance de la volonté. Mais nulle part Augustin n'étend ainsi l'efficacité de la grâce et il distingue toujours, comme d'ailleurs Prosper, son disciple, entre un « ne pas vouloir encore » et une « résistance effective » de la volonté. La grâce efficace n'existe jamais avec cette résistance.

en ce sens que Prosper blâme Cassien de dire que nous devons nous garder de refuser aux saints tout mérite propre et ne reconnaître à la nature humaine que la possibilité du mal[1]. Les mérites n'appartiennent jamais à l'homme seul ; mais l'opinion qu'il ne peut de lui-même que le mal était un corollaire de cet autre principe que tout ce qui n'émane pas de la foi et de l'amour, c'est-à-dire de la grâce, est péché. Basé sur cette hypothèse, saint Prosper ne devait pas se contenter de restreindre la possibilité du commencement de la vertu aux choses purement naturelles, il devait le nier absolument, car pour lui, il n'y a pas de vraie vertu qui ne soit bâtie sur la foi et l'amour[2].

Pour ce qui regarde le péché d'Adam, il avoue que non seulement la punition mais encore la faute elle-même (*culpa*) est devenue notre héritage[3].

Dans un autre traité *Responsiones ad capitula calumniantium Gallorum*, saint Prosper revient au mystère de la prédestination. Il y donne la réponse à quelques propositions que les Semipélagiens prétendaient avoir extraites des écrits de saint Augustin, mais qui n'avaient surgi qu'intentionnellement dans leur imagination pour flétrir la doctrine augustinienne comme un excessif prédestinatianisme. Ils avaient pris, en effet, ce qui paraissait exagéré dans la doctrine de saint Augustin, l'avaient encore chargé pour faire conclure à un prédestinatianisme repoussant. Ils avaient ainsi opposé le caractère restreint de la rédemption et de la volonté de Dieu en faveur des seuls prédestinés à la parole de l'Apôtre (I. Tim. 2, 4.) : « Dieu veut que tous soient sauvés ». Les Pélagiens se fondaient là-dessus pour émettre l'opinion que Dieu aime également tous les hommes et qu'à tous il répartit une égale mesure de grâce, tandis qu'au contraire, c'est l'homme qui par la diversité de sa conduite détermine son sort éternel et fonde la prédestination ou la réprobation divine. A cela s'oppose la préfé-

1. Cf. *Prosp.* C. Coll. c. 32. — 2. Ibid. c. 40, 41.
3. Ibid. c. 26.

rence effective, l'élection d'un peuple (Israel) entre tous les autres, la grâce donnée à l'un et non à l'autre etc. En vérité, le Christ est mort pour tous parce qu'il a pris la nature de tous, mais effectivement, efficacement, il n'est mort que pour les prédestinés, à qui sa mort sert pour la vie éternelle[1]. Les paroles de l'Apôtre restent donc vraies : « Dieu veut que tous soient sauvés », puisque Dieu a pourvu pour tous à l'enseignement de l'Evangile, à la promulgation de la loi, puisque déjà aussi, il nous a donné des puissances et des capacités naturelles appropriées à cet effet[2]. Malgré tout cependant, la liberté de Dieu dans l'élection et la dispensation de la grâce demeure entière.

Un autre point délicat de la doctrine augustinienne était le suivant : on accusait Augustin d'avoir voulu dire que Dieu prédestinait aussi bien à la damnation et au péché qu'à la vie éternelle et à la grâce. Saint Augustin, au contraire, a maintes fois protesté contre cette conclusion, saint Prosper la réfute à son tour. Le péché est bien un objet de la prescience divine, mais il ne saurait jamais être celui de la prédestination divine ; d'un autre côté, la prédestination à la damnation dépend toujours de la prévision du péché, du péché originel seul ou joint à des péchés actuels. La condamnation aux peines éternelles de l'enfer est toujours une *reprobatio post et propter praevisa demerita*[3]. Saint Prosper s'exprime à ce sujet avec plus de précision que

1. Resp. ad object. 9 : Cum itaque rectissime dicatur Salvator pro totius mundi redemptione crucifixus, propter veram humanae naturae susceptionem et propter communem in primo homine omnium perditionem : potest tamen dici pro his tantum crucifixus, quibus mors ipsius profuit.

2. Resp. ad object. 8 : Omnium ergo hominum cura est Deo : et nemo est, quem non aut evangelica praedicatio aut legis testificatio aut ipsa etiam natura conveniat.

3. *Prosp.* Resp. ad object. 11 : Vires itaque obedientiae non ideo cuiquam subtraxit, quia eum non praedestinavit, sed ideo eum non praedestinavit, quia recessurum ab ipsa obedientia esse praevidit. Parmi les réponses de Prosper aux objections, on lit au chapitre 7 : Et quia hoc ipsos voluntaria facturos defectione praevidit, ideo in praedestinationis electione illos non habuit.

saint Augustin. On peut cependant aller plus loin et affirmer que ce n'est pas contredire la doctrine de saint Augustin sur la grâce que de prétendre que Dieu prédestine au bonheur éternel, comme récompense de la vertu les adultes après la prévision de leur vertu (*post praevisa merita absolute futura.*) Il faut se garder de donner comme seul motif déterminant l'union de l'effort humain avec la grâce, car les mérites ne sont pas le fait exclusif de l'activité humaine au même degré que les démérites et les péchés ; voilà pourquoi nous disons : *post praevisa merita* et non pas *propter praevisa merita.*

On ne peut pas faire sortir, même avec une apparence de vérité, des écrits de saint Augustin l'erreur prédestinatienne que les réprouvés n'ont aucune grâce sur terre. Saint Prosper la réfute encore péremptoirement[1].

Un autre traité de saint Prosper, intitulé *Responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum*, fut écrit vraisemblablement contre Vincent de Lérins, qui dans son *Commonitorium* composé en 434, défendit magistralement l'autorité de la tradition de l'Eglise, mais ne sut pas se garder complètement du semipélagianisme. Il ne se contente pas de passer saint Augustin sous silence, il traite d'hérétique l'opinion qui admet une grâce spéciale et considérable pour les prédestinés[2].

Peu de temps après la mort de Prosper, apparut un nouveau défenseur de la doctrine de l'Eglise sur la grâce contre les Semipélagiens, c'est l'auteur anonyme des deux livres *De la vocation de tous les peuples* (*De vocatione omnium gentium*[3]. Il s'accorde très bien avec saint Augustin et saint Prosper dans l'étude de l'état de chute et des facultés que l'homme a conservées. Il lui attribue une volonté sensible et une volonté animale (*voluntas sensualis*

1. Resp. ad object. 2. — 2. *Vinc. Lerin.* Comm. c. 26.

3. Ils sont reproduits dans la Bibl. Max. Lugd. VIII, 165 et suiv. et attribués à Prosper. Quesnel dans son édition des ouvrages de Léon les attribue à ce dernier, quelques-uns les attribuent à d'autres auteurs.

et animalis). Cette dernière lui sert à acquérir une certaine vertu et justice naturelles qui ne lui méritent qu'une récompense temporelle; elles ne relèvent, en effet, ni de la foi, ni d'une intention sanctifiée par la foi, ou dirigée vers Dieu. C'est dans ce sens qu'en soi une telle vertu est défectueuse et peccamineuse [1]. Mais si d'un côté cette vertu mérite une récompense temporelle, elle ne peut pas être en même temps un péché. Si l'auteur le prétend comme saint Augustin, c'est qu'il suppose que, sans la foi, toute vertu n'est qu'apparente et n'a aucune relation avec Dieu. Les Pères ne se demandaient pas si elle ne pouvait se rapporter à Dieu en tant qu'il est connu par la raison et ils sous-entendaient toujours, comme nous l'avons dit, que dans les circonstances présentes toutes les actions humaines doivent être rapportées à Dieu comme à leur fin surnaturelle.

Dans la doctrine de la prédestination, notre auteur anonyme touche à un point de la plus haute importance. D'une part il affirme la volonté qu'a Dieu de nous sauver tous, voilà pourquoi il nous donne la grâce suffisante ; d'autre part il admet que les prédestinés reçoivent une grâce spéciale, que Dieu distribue librement et d'après ses desseins impénétrables. L'auteur essaie de justifier sa première proposition même pour le cas où Dieu refuse le baptême aux enfants [2]. Il rappelle, à cette occasion, les grâces que Dieu a départies aux différentes nations à un degré suffisant pour que la foi et le christianisme puissent s'établir au milieu d'elles. Dieu a ainsi suffisamment pourvu au salut de tous les enfants ; d'après l'ordre général de la Providence, leur

1. De vocat. omnium gentium I, 4 : In hac (voluntate animali) humana etiam ingenia, si corporeae voluptati non turpiter serviant et cupiditates suas justitiae atque honestatis legibus temperent, nihil supra mercedem gloriae temporalis acquirunt. Et cum praesentem vitam decenter exornent, aeternae tamen beatitudinis praemium non habent, quia rectas actiones et bona studia sua, non ad ejus laudem atque honorem referunt, a quo acceperunt, ut in ipsa animali discretione sublimius saperent et excellentius ceteris enitescerent. Cf. c. 7: Sine cultu enim veri Dei, etiam quod virtus videtur, peccatum est, nec placere ullus Deo sine Deo potest.

2. Ibid. II, 20 sqq.

baptême dépend seulement de la volonté des parents[1]. A maintes reprises aussi l'auteur reconnaît encore expressément l'existence de la grâce spéciale, qui donne aux prédestinés l'avantage sur les autres hommes[2].

Les efforts de saint Prosper ne réussirent pas encore à éteindre le semipélagianisme. Il avait son foyer principal dans le monastère de Lérins. C'est de là que sortit Fauste, abbé de ce monastère depuis 434 et évêque de Riez depuis 462. Le semipélagianisme chercha de maintes façons à trouver sa justification dans une prétendue influence nuisible de la doctrine de la prédestination défigurée à dessein et transformée en un faux prédestinatianisme. Quelques-uns adoptèrent même ouvertement cette opinion extrême, parmi lesquels on remarque le prêtre Lucidus, qui dut rétracter ses erreurs dans un synode tenu à Arles sous la présidence de l'évêque du lieu, Léonce[3]. Les Pères de l'assemblée chargèrent Fauste, qui était présent, de réfuter plus directement les erreurs de Lucidus, le caractère restreint qu'il attribuait à la rédemption, la prédestination au péché, etc... Fauste composa donc un ouvrage en deux livres[4] *De la liberté de Dieu et de la liberté de l'homme*. Il y parla en faveur des Semipélagiens. Il reconnaît la « *gratia praecedens* », mais

1. Ibid. c. 23 : Non irreligiose arbitror credi, neque inconvenienter intelligi, quod isti paucorum dierum homines ad illam pertineant gratiae partem, quae semper universis est impensa nationibus : qua utique si bene eorum uterentur parentes, etiam ipsi per eosdem juvarentur. Omnium namque exordia parvulorum totaque illa principia necdum rationalis infantiae, sub arbitrio jacent voluntatis alienae, nec ullo modo eis nisi per alios consuli potest, et consequens est, illos ad eorum pertinere consortium, quorum vel recto vel pravo aguntur affectu.

2. Ibid. c. 25 : Fuerunt enim ac sunt hujusmodi dona ita generalia, ut per ipsorum testimonia ad quaerendum verum Deum possent homines adjuvari : quibus donis auctorem suum per omnia saecula protestantibus, specialis gratiae largitas superfusa est. Cf. c. 31 : Adjiciendo autem : *maxime fidelium* : ostendit esse partem generis humani, quae merito fidei divinitus inspiratae ad summam salutem *specialibus* beneficiis provehatur.

3. La rétractation est contenue dans la lettre adressée aux évêques de la Gaule, et reproduite dans la Bibl. Max. VIII, 525.

4. Reproduits dans la Bibl. Max. VIII, 525 et suiv.

il entend par là simplement la grâce extérieure de la révélation [1], et cherche à expliquer la relation de la grâce à la liberté en se servant de l'exemple même rapporté à Augustin par Prosper et Hilaire. « Il y a une union intime entre ces deux choses, la puissance de celui qui attire et l'inclination de celui qui obéit. Tel un malade, qui veut se lever, et dont la force ne répond pas au courage, demande qu'on lui donne la main. La volonté appelle, parce que la faiblesse ne peut s'élever d'elle-même. Ainsi le Seigneur invite celui qui veut, attire celui qui demande et redresse celui qui manifeste un effort. Mais qu'appelons-nous attirer, sinon prêcher, sinon exciter par les encouragements de la sainte Ecriture, sinon réveiller par des reproches, sinon présenter constamment à nos yeux ce qui est digne de nos aspirations, sinon montrer ce qu'il y a à craindre, sinon faire entrevoir les terreurs du jugement et les joies de la récompense [2] ? » On le voit, le désir du secours n'est pas seulement dépeint, dans cette opinion, comme un acte antécédent produit par l'activité humaine, mais la grâce qui s'y adjoint n'est même présentée que comme une grâce extérieure.

Les controverses sur la nécessité d'une grâce antécédente naquirent d'une conception trop basse de la dignité de l'ordre surnaturel. On le voit par Fauste, qui n'attribue pas seulement à la nature déchue la force de connaître la loi naturelle inscrite dans le cœur, mais encore la puissance d'acquérir la foi, qu'il considère comme inséparablement liée à cette connaissance de la loi naturelle. « De quoi pourrait-on accuser ceux qui s'établissent en dehors de cette loi, sinon d'incrédulité ? Ils ont refusé d'observer cette loi naturelle, à laquelle la foi est unie [3] ».

Fauste [combat la prédestination entendue au sens d'Au-

1. *Faust. Reg.* De gr. et lib. arb. I, 11. — 2. Ibid. c. 17.

3. Ibid. II, 8 : Vides quia non tribuitur munus salutis, nisi prius interrogetur desiderium voluntatis. Sed et cum venerit ad baptismum, prius accedentis voluntas inquiritur, ut regenerantis gratia subsequatur... Unde hic extra legem positi accusantur incredulitatis : nisi quia legem naturae, cui fides juncta est, servare noluerunt ?

gustin. C'est, dit-il, enseigner l'existence d'une fatalité. Il l'appelle « *lex fatalis, decretum fatale*[1] », repousse la doctrine de la prédestination à la réprobation des enfants morts sans baptême puisque les saintes Ecritures sont muettes sur leur sort[2]; il exclut absolument de la notion de prédestination l'élection libre de Dieu ; il l'entend, lui, comme un acte de justice. Dieu a de toute éternité décrété de récompenser les mérites prévus et de châtier les démérites également prévus. « La prescience découvre ce qui est le fait de l'homme, la prédestination dispose de ce qui est le fait de Dieu. De cette façon la prédestination ne fixe rien que la prescience n'ait exploré[3] ».

Telles furent les propositions qui dans les écrits de Fauste[4], d'ailleurs nuancés de semipélagianisme, soulevèrent les protestations des orthodoxes, protestations d'abord calmes et latentes, car le semipélagianisme avait des partisans nombreux dans le midi de la Gaule. Nous l'apprenons par l'auteur des trois livres célèbres intitulés *Praedestinatus*[5]. Cet auteur est lui-même semipélagien. C'est une question très controversée parmi les savants depuis la découverte de ces trois livres si entre les Orthodoxes et les Semipélagiens il n'y a pas eu, au ve siècle, dans le midi de la Gaule, une secte d'*ultraprédestinatiens*[6]. Puisque l'auteur, quoi-

1. *Faust. Reg.* De gr. et lib. arb. I, 12; II, 6, 7. — 2. Ibid. I, 14.

3. Ibid. II, 3 : Aliud est praescire, aliud praedestinare. Praescientia itaque gerenda praenoscit, postmodum praedestinatio retribuenda describit. Illa praevidet merita, haec praeordinat praemia. Praescientia ad potentiam, praedestinatio ad justitiam pertinet. Praescientia de alieno subsistit actu, praedestinatio autem de judicio suo. Illa facinus manifestat, ista condemnat : illa testis, haec judex est. Cum illa pronunciaverit causam, tunc pronunciat ista sententiam. A praescientia quae sunt nostra produntur, a praedestinatione quae sunt (Dei) praeparantur. Ac sic nisi praescientia exploraverit, praedestinatio nil decernit.

4. *Wiggers* (loc. cit. II, 265 et suiv.) fait un exposé complet de son système.

5. Découverts et publiés par *Sirmond*, reproduits dans la Bibl. Max. XXVII, 545 et suiv.

6. L'existence en fut niée par les jansénistes, Mauguin et d'autres; Nat. Alexander. H.-E. Sect. 5 in secc. V et Bing. 1787, t. IX, p. 433 sqq. et en partie aussi par Wiggers (loc. cit. page 347 et suiv.), de même que par

que semipélagien, nous mentionne, dans son premier livre, l'hérésie des Prédestinatiens comme la quatre-vingt-dixième, qu'il nous en rapporte au second livre l'exposé doctrinal dans la citation textuelle d'un écrit faussement imputé à saint Augustin et qu'enfin, au commencement du troisième livre, il fait observer que les écrits authentiques d'Augustin n'ont rien de commun avec cette erreur, pourquoi lui refuserions-nous notre foi ? Est-ce que les moines d'Adrumète, est-ce que le prêtre Lucidus ne professaient pas ces mêmes doctrines erronées ? La question de savoir si la secte a eu de nombreux adeptes ou seulement quelques-uns nous paraît oiseuse et nous négligeons de nous y arrêter. Quoi qu'il en soit, leur doctrine nous est représentée comme ne tenant aucun compte de l'effort moral et vertueux de l'homme ; à leur sens, Dieu prédestine même au péché.

L'auteur du *Praedestinatus* écrivit son ouvrage vers le milieu du ve siècle et vers la fin de ce même siècle, *Gennadius* encore un semipélagien, composa son *De scriptt. eccl.* dans lequel (c. 38, 84) il attaque saint Augustin et saint Prosper, tandis qu'il couvre de fleurs Cassien et Fauste (c. 61. 85).

Le coup décisif ne fut porté au semipélagianisme que dans la première moitié du VIe siècle. Avec les évêques de la Gaule, les théologiens d'Orient et ceux de l'école de saint Augustin dans le Nord de l'Afrique l'achevèrent. On avait connu à Constantinople ces erreurs. Des moines scythes en prirent occasion pour se jeter dans la lutte. Un certain Maxence fut leur chef ; il remit aux légats du pape Hormisdas à Constantinople une profession de foi [1], où il est dit entre autres choses : « Nous croyons que la volonté naturelle libre ne sert pas à autre chose qu'à distinguer et à désirer ce qui est de la chair et du monde et qui ne peut être

tous ceux qui ont voulu découvrir le faux prédestinatianisme dans Augustin. Elle fut affirmée au contraire par *Sirmond* (vide Prolegomena in Praedest.) et par beaucoup d'autres.

1. Reproduite dans l'append. aux écrits d'Augustin, (édition Bossous, 1795, page 2787.)

apprécié que des hommes et non de Dieu. Elle ne peut ni penser, ni vouloir, ni désirer, ni accomplir ce qui regarde la vie éternelle, si elle n'est pénétrée de l'influence intime de l'Esprit-Saint, qui est en même temps l'esprit du Christ ». Les moines scythes ne trouvèrent pas auprès des légats l'accueil qu'ils espéraient; c'est pourquoi ils s'adressèrent directement au pape, qui ne les traita pas mieux. Mais à Rome ils entrèrent en relation avec les évêques, qui avaient été exilés d'Afrique dans la Sardaigne et parmi lesquels se distinguait saint Fulgence de Ruspe. Dans la lettre[1], qu'ils écrivirent à ces évêques, ils renouvelèrent leur profession de foi faite dans un sens augustinien et couvrirent formellement d'anathèmes les écrits de Fauste. Saint Fulgence fut alors pressé de prendre la défense de la doctrine de saint Augustin sur la grâce. C'est ce qu'il fit dans son traité ***De inc. et gr. Dei. n. J. Chr.***, ainsi que dans ses trois livres ***De veritate prae. et gr. Dei***[2], écrits après son retour d'exil (523).

Il se montre dans la doctrine du péché originel, de la grâce et de la prédestination, fidèle disciple de saint Augustin. Pour ce qui concerne le péché originel, il est d'avis que la plus écrasante conséquence n'est pas la mort du corps mais celle de l'âme, car le péché d'Adam nous est communiqué à tous et avec lui la dette, qui l'accompagne[3]. Il est ainsi amené, comme saint Augustin, à adopter l'opinion si sévère qui condamne les enfants morts sans baptême non seulement à un lieu intermédiaire, mais même au feu de l'enfer[4]. C'était pour lui le seul moyen de condamner la doctrine pélagienne, qui revendiquait l'état d'innocence pour ces enfants morts sans baptême. D'un autre côté, il explique

1. Reproduite dans la Bibl. Max. IX, 196 et suiv.

2. Le Dr Mangeaut a publié une édition complète de ses écrits (Paris 1684); ils sont en outre reproduits dans la Bibl. Max. IX, 1 et suiv.

3. *Fulg.* De inc. et gr. Dni. c. 14.

4. Ibid. c. 30 : Item alios quomodo sine baptismate mortuos aeternis cruciatibus damnat, cum in eis nullam culpam malae voluntatis inveniat? Cf. De ver. praed. et gr. Dei I, 14.

la transmission du péché originel, comme saint Augustin, par la concupiscence, qui est toujours impliquée dans l'acte de la génération[1].

Le péché originel a, d'après lui, enlevé à l'homme toute capacité de faire quelque chose qui plaise véritablement à Dieu, si la grâce et la foi, qui en dépend, ne viennent s'ajouter à la nature et à la loi[2].

Le commencement du bien n'est donc pas le fait de l'homme, mais celui de la grâce excitante; c'est d'elle que nous tenons la bonne volonté qui dispose à la foi (*credulitatis initium*)[3] sans que pour cela la coopération de l'homme soit supprimée. Celui-ci a toujours conservé la possibilité, appelée plus tard *potentia obedientiae* de recevoir la foi[4]. Dans le second livre de son traité « *de la prédestination et de la grâce* », saint Fulgence défend en particulier la liberté de la volonté dans l'état de chute, mais non au point que la volonté puisse s'élever d'elle-même, sans la grâce antécédente au bien et au parfait[5]. Il avoue que l'homme peut encore réaliser un bien naturel et avoir encore une connaissance naturelle de Dieu, bien qu'il n'appliquât pas aux infidèles, mais seulement aux païens convertis, le passage de saint Paul aux Romains (2, 14)[6].

Fulgence ne parle pas plus qu'Augustin d'une grâce nécessitante irrésistiblement efficace; tous deux exigent, à côté de la grâce, le libre consentement et la coopération de l'homme[7]. Il s'attache à défendre, dans la prédestination,

1. *Fulg.* De ver. praed. et gr. Dei I, 4 : Proinde de munditia nuptiarum mundus homo non nascitur, quia interveniente libidine seminatur.

2. De inc. et gr. Dni. c. 13, 16. — 3. Ibid. c. 18.

4. Ibid. c. 24 : Agnoscat igitur homo in eo se naturaliter credere posse, in quo naturam habet credulitatis ac fidei *capacem*.

5. De ver. praed. et gr. Dei II, c. 7 : Nisi enim gratia praeveniente levetur, nullatenus surgit; quia Dominus erigit elisos.

6. De inc. et gr. Dni. c. 25. 26.

7. De ver. praed. et gr. Dei II, 16 : Atque ita voluntarie quidem Paulus credidit, voluntarie abundantius illis omnibus laboravit, sed et credere et laborare non posset, nisi desuper donum gratiae in se ac secum operantis acciperet.

la liberté du choix fait par Dieu; il combat donc l'opinion, qui prétend que les actes de l'homme décident toujours et partout de son sort personnel. Il interprète le passage de saint Paul à Timothée (I. 2,4) comme Augustin et Prosper; il entend par le mot « tous » ceux qui sont rachetés et glorifiés, ou il l'étend à toutes les races et à toutes les nations, d'où sont pris les prédestinés. Il repousse en tout cas la doctrine semipélagienne, qui fait accorder à Dieu un égal degré de grâce à tous les hommes et il admet une grâce spéciale pour les prédestinés; ce que tous les Pères augustiniens sont unanimes à admettre[1].

Les autres évêques d'Afrique, qui n'avaient pas été rappelés d'exi en même temps que Fulgence, envoyèrent de la Sardaigne une réponse[2] (*epistola synodica*) aux moines scythes; ils approuvèrent leurs doctrines, leur mandèrent de recommander partout les écrits d'Augustin et qualifièrent ceux de Fauste de *commenta catholicae fidei penitus inimica*[3].

Le second synode d'Orange (529) mit fin aux controverses semipélagiennes. Il fut présidé par Césaire, évêque d'Arles, et on consacra aux hérétiques 25 chapitres[4], envoyés de Rome à cet effet. Les huit premiers, formulés en canons et reproduits en majeure partie dans les décrets du concile de Trente, contiennent la doctrine du péché originel (can. 1, 2), de la nécessité de la grâce antécédente (can. 2, 3), en particulier pour le commencement de la foi, contre les assertions de Fauste (can. 5, 6)[5], de la nécessité de la grâce pour tous contre Cassien (can. 8). Les dix-sept chapitres suivants contiennent la même doctrine; ce sont des propositions tex-

1. Ibid. II, 1 : Quo patuit, gratiam non omnibus hominibus universaliter dari, et quibus datur non aequaliter dari.

2. Reproduite dans l'append. aux écrits d'Aug., p. 2798 et suiv.

3. Ibid. c. 18. — 4. Reproduits dans l'append. p. 2807.

5. Canon 5 : Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei, ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus qui justificat impium, et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiae donum, id est, per inspirationem Spiritus sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit : apostolicis dogmatibus adversarius approbatur, etc.

tuellement empruntées à saint Augustin ou à saint Prosper. Le chapitre 22e en particulier[1], est de nature à nous surprendre; il est pris de saint Prosper (Sent. 323) et de saint Augustin (tract. 5 in Joan. 1). A s'en tenir à la lettre, on pourrait y trouver l'erreur de Baïus, à savoir que l'homme livré à ses seules forces ne peut que pécher. Cependant il n'y est pas dit de la justice et de la vérité qu'elles n'appartiennent qu'à l'ordre surnaturel et qu'elles font défaut dans tous les sens à la nature ; il est affirmé seulement que toute vérité et toute justice naturelle ou surnaturelle viennent de Dieu, car en dehors de lui, il n'y a que péché et mensonge.

On comprend beaucoup mieux les paroles du concile, comme, au reste, beaucoup de sentences semblables d'Augustin, de Prosper et de Fulgence, si on les applique non à ce que l'homme peut, abandonné à ses forces naturelles, mais à ce qu'en fait il réalise dans l'ordre moral actuel. Tous les hommes sont appelés à une félicité naturelle, tous doivent d'après une opinion vraisemblable rapporter à cette fin leurs actions morales, car ils reçoivent pour cela la grâce nécessaire ; mais dès lors toutes les actions sont à cause de la grâce ou surnaturellement bonnes ou mauvaises et peccamineuses; elles sont même mauvaises par le fait seul que le caractère surnaturellement bon leur fait défaut[2].

Dans la profession de foi, qui fait suite aux 25 chapitres, la doctrine de la prédestination n'est pas plus définitivement précisée, sinon qu'on y condamne la prédestination divine au mal et au péché.

Les actes du synode furent signés par les évêques présents et par les notables laïques qui s'y trouvaient et envoyés au pape, pour les lui faire approuver. L'approbation fut con-

1. Nemo habet de suo, nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis atque justitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam inrorati non deficiamus in via.

2. Cf. Kleutgen, *Théologie des temps passés* II, 235 et suiv.

signée, l'année suivante, dans une lettre[1] de Boniface II à Césaire, dans laquelle le pape insiste encore sur ce principe, que tout bien véritable doit avoir son principe et son commencement dans la foi et dès lors dans la grâce du Christ. Mais des opinions que plusieurs veulent à tort, attribuer à saint Augustin, à savoir l'existence d'une grâce irrésistiblement nécessitante, la destruction de la liberté humaine, le caractère limité de la rédemption il est naturellement aussi peu fait mention dans les dernières questions traitées.

§ 75

Nature de la grâce sanctifiante d'après quelques autres Pères grecs postérieurs

Pour saisir, dans leur principe même, les différences multiples des enseignements donnés sur la grâce, il n'y a qu'à s'arrêter à la question de la grâce sanctifiante, qui est le point culminant, le couronnement radieux de toutes les grâces. L'accord des opinions reste parfait, si nous nous représentons bien sous quel aspect divers les Pères, qui ont précédé ou suivi saint Augustin, l'ont considérée. Il nous suffira d'étudier en détail quelques-uns de ces derniers.

1. Saint Cyrille d'Alexandrie fut en partie un contemporain de saint Augustin, bien que son action, sa lutte contre le Nestorianisme se soit exercée immédiatement après. C'est peut-être de tous les Pères celui qui définit de la manière la plus précise les rapports de l'âme avec Dieu. Il fut, en effet, amené par son point de vue à déterminer les rapports de l'union hypostatique dans le Christ avec la grâce sanctifiante en nous comme ceux de la naissance éternelle du Logos du sein de son Père avec la régénération du chrétien dans le sein de Dieu. « Il est incontestable, dit-il[2], que nous avons été créés, mais celui-là (le Fils de Dieu)

1. Reproduite dans l'append., p. 2814.
2. De Trinit. Dial. II (*Migne* LXXXV, 749).

est engendré de la nature de Dieu et du Père ; nous devons lui devenir semblables par notre filiation divine. A cet effet, au lieu de la génération éternelle, nous recevrons la grâce de la bonté et une dignité sans doute plutôt extérieure et accidentelle, mais qui ne nous constituera pas moins fils adoptifs de Dieu ; nous serons formés d'après celui qui est par nature Fils de Dieu, et nous participerons à sa gloire même. Mais il ne saurait y avoir de fils d'adoption, s'il n'existait pas d'abord un fils par nature et une génération réelle, qui est le type de notre régénération similaire. » Voilà donc de nouveau affirmée la différence entre la création et la régénération, qui fait participer l'homme au rapport même, qui existe entre le Père et le Fils. La génération essentielle en Dieu est inséparable de l'unité de nature, mais notre régénération en Dieu et à son image constitue une communauté de nature avec Dieu, une participation à l'essence divine, telle que la création n'avait pu encore l'introduire. La foi et la génération élèvent l'âme à une dignité surnaturelle (πρὸς τὸ ὑπὲρ φύσιν ἀναβαίνουσιν ἀξίωμα[1]). Saint Jean l'Evangéliste n'attribue pas aux fidèles (Ev. saint Jean 1, 13) une génération d'après l'essence de Dieu — c'est le propre du Verbe — mais une naissance par la grâce (θέσει καὶ χάριτι). Ils sont nés de Dieu, dit l'Evangéliste, afin qu'ils voient la grandeur de la grâce, qui établit une certaine communion de nature entre Dieu et ce qui lui était étranger (εἰς οἰκειότητα φυσικήν), afin que ce qui était esclave fût anobli et élevé à la dignité de maître par l'effet de l'extraordinaire amour de Dieu[2] ». L'élévation de notre nature à cette dignité, à la participation à l'essence divine ne peut pas nous être accordée par une créature ; et si, d'après l'Ecriture, c'est par l'entremise du Saint-Esprit qu'elle s'opère, il est nécessaire, conclut saint Cyrille avec les autres Pères contre les Pneumatomaques, que le Saint-Esprit soit Dieu. Le Saint-Esprit est donc le principe de notre régéné-

1. Cf. *Cyr. Alex.* In Joa. I, 13 (*Migne* LXXIII, 153).
2. Ibid. (*Migne* LXXIII, 156).

ration, et effectue cette communion essentielle avec Dieu en se donnant lui-même à nous. « Nous sommes formés par le Saint-Esprit, fait-il remarquer[1] à l'occasion des paroles de l'Apôtre (Gal. 4. 19.), il nous transforme par lui-même en Dieu. Nous sommes renouvelés suivant la forme du Christ et c'est le Saint-Esprit essentiellement semblable au Christ qui le forme en nous. Le Saint-Esprit est donc Dieu, puisqu'il nous déifie, non à la manière d'une grâce efficace, mais par la communication de la nature divine elle-même faite à ceux qui en sont dignes. » La régénération opère donc la communion de nature avec Dieu, puisque le Saint-Esprit se communique à nous, nous rend ainsi participants de la nature divine, qu'en même temps il nous transforme et, par la déification, nous rend semblables au Fils de Dieu. « Nous sommes, ajoute-t-il, les temples de l'Esprit-Saint, existant et subsistant ; nous méritons d'être appelés dieux, parce que par l'union avec lui nous participons d'une manière ineffable à la nature divine. Mais si le Saint-Esprit est étranger à Dieu, si sa substance est différente de celle de la nature divine, tout espoir est perdu pour nous, puisque c'est par lui que nous devons être déifiés ». Si élevée que soit la dignité du chrétien sanctifié, elle est cependant toujours ici-bas un bien incertain et facilement amissible. Nos premiers parents le perdirent dans le paradis en méprisant le commandement de Dieu. « Quand l'homme, en effet, dit saint Cyrille[2] fut tombé dans le péché, qu'il se fut affaibli en s'adonnant au plaisir charnel jusqu'à l'excès, le Saint-Esprit s'éloigna à son tour, lui qui lui donnait la forme, le sceau divin ; et l'homme reçut sa perte avec le péché. Mais lorsque le Créateur de l'uni-

1. De Trin. dial. VII (*Migne* LXXV, 1089). Cf. In Joa. 1. c. 11 (*Migne* LXXIV, 553) : *Εἰκὼν μὲν γὰρ ἀκραιφνὴς τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς, ὁμοίωσις δὲ φυσικὴ τοῦ υἱοῦ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ. Διάτοι τοῦτο μεταπλάττον ὥσπερ εἰς ἑαυτὸ τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχάς, τὴν θείαν αὐταῖς ἐγχαράττει μόρφωσιν, καὶ τῆς ἀνωτάτω πασῶν οὐσίας ἀποσημαίνεται τὸν εἰκονισμόν.*

2. De Trin. dial. VII (*Migne* LXXV, 1113). Cf. In Joa. I, 14 (*Migne* LXXII, 160). Voir Kleutgen. *Theologie der Vorzeit* II, 361 et suiv.

vers voulut élever à son antique dignité, ce qui avait été précipité dans la malédiction et avait perdu par le péché l'empreinte de la divinité, il dut de nouveau envoyer l'Esprit divin, qui nous avait échappé, mais qui peut nous redonner la ressemblance divine en nous transformant à son image ».

2. La déification (Θέωσις) de l'âme commencée et continuée par la grâce sanctifiante constitue le thème favori de l'auteur de ces traités mystiques qu'on a longtemps attribués à Denys l'Aréopagite et dont il a déjà été question dans l'étude sur les anges. Ils furent pris en grande considération, dès le VIIe siècle, grâce aux scolies de saint Maxime ; au VIIIe, Jean Damascène[1] appelle l'auteur « *vir in theologia praestantissimus* »; au moyen âge, en particulier pour saint Thomas d'Aquin, son autorité fut considérable. Il faut signaler ici d'une manière spéciale les livres « sur la hiérarchie céleste » et ceux qui ont trait à la vie chrétienne « sur la hiérarchie ecclésiastique ». L'auteur y soutient l'opinion, que Dieu a disposé les divers degrés de la hiérarchie, pour coopérer à l'œuvre de la déification de l'âme par l'enseignement et la dispensation des sacrements[2] et l'accroître de plus en plus. Il nomme déification (θείως εἶναι) cet état de l'âme et il a son fondement dans la génération divine (θεία γέννησις) ou la régénération en Dieu[3]. Le point culminant de cette déification c'est la sainte Eucharistie, que l'auteur appelle possession de tous les trésors et témoignages de grâce[4]. Par elle notre substance et notre vie se bonifient et il nous est donné de participer à l'essence divine et aux choses infinies.

3. Saint Maxime entend de la même façon la déification de l'âme, qui s'achèvera au ciel, comme à son terme et qui ne nous est pas acquise par notre effort personnel, mais nous est donnée par Dieu lui-même. « Car il nous a créés pour

1. *Joa. Dam.* De orth. fide II, 3.

2. *Ps.-Dion.* De eccl. Hier. c. 1, § 3 : Ἡ δὲ θέωσίς ἐστιν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις. Ἁπάσης δὲ τοῦτο κοινὸν Ἱεραρχίας τὸ πέρας, ἡ πρὸς θεόν τε καὶ τὰ θεῖα προσεχὴς ἀγάπησις, ἐνθέως τε καὶ ἑνιαίως ἱερουργουμένη κ. τ. λ. Cf. § 4.

3. Ibid. d. 2, § 1. — 4. Ibid. c. 3, § 7.

que nous ayons part à sa nature et à son éternité, pour que nous lui devenions semblables par la déification, que doit opérer la grâce (κατὰ τὴν ἐκ χάριτος θέωσιν) et qui est et sera la raison de toute existence[1] ». Saint Jean Damascène parle dans les mêmes termes de la possibilité qu'a notre nature d'être déifiée par le Christ[2].

1. *Maximus*, Ep. 43 (*Migne* XCI, 640). Cf. Ad Marinum (*Migne* XCI, 33) : *Ἄρα τῆς ἡμῶν οὐκ ἔστι δυνάμεως πρᾶξις ἡ θέωσις, ἧς οὐκ ἔχομεν κατὰ φύσιν τὴν δύναμιν· ἀλλὰ μόνης τῆς θείας δυνάμεως, οὐκ ἔργων ὑπάρχουσα δικαίων τοῖς ἁγίοις ἀντίδοσις.*

2. *Joa. Dam.* Hom. 2, 2 in dorm. B. M. V. (tom. II, 869) : *καὶ τεθέωμαι μὲν ὁ ἄνθρωπος.*

CHAPITRE III

DOCTRINES DES PÈRES SUR LES FINS DERNIÈRES

§ 76

De l'état qui suit la mort et du purgatoire

Quelques Pères d'avant le concile de Nicée, plus spécialement imbus des opinions millénaristes, n'avaient qu'une idée imprécise sur l'état des âmes après la mort. C'est qu'ils croyaient à une apparition du Christ, qui devait revenir commencer son règne millénaire de repos et de félicité avec tous les justes. A cette période devait succéder la seconde résurrection générale et le jugement dernier. Ces Pères ne pouvaient donc pas laisser entrer les justes dans la joie du ciel aussitôt après la mort. Saint Justin considérait même comme une opinion non chrétienne celle qui admettait une félicité commençant immédiatement après la fin de la vie[1]. Irénée[2] et Tertullien[3] pensaient de même. Ces deux derniers ne consentaient à une exception qu'en faveur des martyrs qui aussitôt après leur mort étaient admis à la contemplation de Dieu. Toutefois l'opinion générale n'était pas celle-là, l'histoire du millénarisme nous l'a appris. Mais quelques Pères, même après le concile de Nicée, ne savent pas encore très bien établir la différence entre l'état des justes avant le jugement général et celui qui leur est réservé après.

Saint Hilaire [4] pense que les âmes des justes seront rete-

1. Cf. *Histoire des dogmes* I, 297 et suiv. — 2. Adv. haer. V, 5, 31.
3. De anima c. 50, 58. — 4. In Ps. 120, 16.

nues dans le sein d'Abraham : ce lieu, au moins d'après les données bibliques, rappelait toujours une attente du ciel. Ailleurs [1] il suppose avec saint Irénée et Tertullien que les justes doivent ressembler au Christ et descendre, comme lui, dans les enfers, mais il fait toujours participer les âmes des martyrs à la béatitude éternelle immédiate. Il paraît admettre, sans bien préciser, une élévation de la félicité à la vue de Dieu après la résurrection. Saint Ambroise [2], est de cet avis, quand il refuse de laisser les méchants, aussitôt après leur mort, sans punition, et les justes sans récompense. Ceux-ci, il ne les introduit cependant dans leur demeure céleste propre qu'après le jugement général [3]. Il ne dit pas non plus que la vue de Dieu ne sera accordée aux justes qu'après la résurrection; il les admet même au ciel [4] et les fait régner avec le Christ [5]. Cyrille d'Alexandrie pense que la récompense et le châtiment éternels ne seront octroyés à l'homme qu'après la résurrection et le jugement général et qu'il faut prendre au sens figuré et non au sens historique et véritable la parole de Notre-Seigneur au sujet du riche intempérant et du pauvre Lazare (Luc, 16, 19, suiv.). Il n'a voulu, pense-t-il, que nous indiquer quel serait notre sort après le jugement général [6]. Saint Augustin lui-même, qui avait cependant si victorieusement combattu [7] le millénarisme dans son explication si lumineuse de l'Apocalypse (20 et suiv.) et qui entendait par le royaume du Christ et la première résurrection le royaume actuel de Dieu, ne pouvait se faire cependant

1. In Ps. 138, 22. — 2. In Ps. 65, 22.

3. *Ambr.* De bono mortis 10, 47 : Ergo dum exspectatur plenitudo temporis exspectant animae remunerationem debitam. Alias manet poena, alias gloria : et tamen nec illae interim sine injuria, nec istae sine fructu sunt. Nam et illae videntes servantibus legem Dei repositam esse mercedem gloriae, conservari earum ab angelis habitacula, sibi autem dissimulationis et contumaciae supplicia futura et pudorum et confusionem. Cf. De Cain et Abel II, 2.

4. *Ambr.* In Luc 10, 217. Ep. 54. — 5. De bono mortis 3, 8.

6. *Cyr. Alex.* C. Anthropomorph. c. 16 (*Migne* LXXVI, 1104).

7. *Aug.* De civ. Dei XX, 7, 2.

une idée exacte de l'état réservé aux âmes justes jusqu'à la résurrection, bien qu'il leur reconnût, dès le jugement particulier, la jouissance complète de la contemplation divine. Ailleurs [1] il admet que l'âme du juste qui a exercé la charité vis-à-vis de ses ennemis est aussitôt après le jugement particulier emportée par l'ange gardien dans le sein d'Abraham ou dans le Paradis, ainsi que la sainte Ecriture semble l'indiquer (Luc, 16. 22).

Dans un autre passage il se demande, sans résoudre la question, si les justes aussitôt après leur mort participeront de la même façon que les anges à la béatitude absolue, puisque leurs corps ne sera pas ressuscité [2].

Il décrit encore le temps, qui doit s'écouler depuis la mort jusqu'à la résurrection générale, comme une période pendant laquelle les âmes seront gardées dans des demeures appropriées, jusqu'au jour où Dieu divisera définitivement pour l'éternité son royaume en deux, le ciel et l'enfer. A cette occasion il observe [3] très justement, en quel sens nos prières peuvent encore servir aux trépassés, et il ajoute qu'elles sont inutiles à ceux qui sont tout à fait bons et à ceux qui sont tout à fait méchants, mais qu'alors la valeur de nos sacrifices tourne à notre profit. Il doit donc supposer que déjà, au moment du jugement particulier, leur sort éternel est fixé pour les justes, que ceux-ci participent à la communion des saints et qu'ils possèdent à jamais la sublime félicité. Il s'applique seulement à marquer expressément qu'au der-

1. Sermo 109, 4 : At si servaveris adversario tuo bonam voluntatem et cum eo consenseris ; pro judice invenies Patrem, pro ministro saevo Angelum tollentem in sinum Abrahae, pro carcere paradisum.

2. Retract. I, 14, 2 : Sed quinam sint illi beatissimi, qui jam sunt in ea possessione, quo ducit haec via, magna quaestio est. Et angeli quidem sancti quod ibi sint, nulla quaestio est : sed de sanctis hominibus jam defunctis, utrum ipsi saltem dicendi sint jam in illa possessione consistere, merito quaeritur. Jam enim corpore quidem corruptibili, quo anima aggravatur, exuti sunt, sed adhuc exspectant etiam ipsi redemptionem corporis sui, et caro eorum requiescit in spe, nondum in futura incorruptione clarescit.

3. Enchir. c. 109. 110. Cf. De octo Dulcitii quaestt. qu. II, 4.

nier jour l'élévation à la gloire ne sera pas simplement accidentelle, pas même pour les martyrs[1].

D'un autre côté Petau montre[2] saint Augustin luttant contre la doctrine erronée des Pélagiens sur le lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer. Le saint docteur n'a pas entendu admettre une différence entre la vie éternelle et le royaume céleste, *regnum caelorum;* il n'a voulu que comprendre dans la vie éternelle la somme de félicité céleste, qui doit aussi devenir la propriété des enfants morts après le baptême[3]. La vie éternelle et le royaume du Christ ne consistent donc que dans la contemplation de Dieu[4]. Petau rappelle encore le passage du 124e traité sur saint Jean, où Augustin met en doute que saint Jean ne soit pas mort, qu'il ne soit qu'endormi dans son tombeau. Le disciple bien-aimé a certainement obtenu la grâce qui mérita à saint Pierre son martyre et après laquelle soupirait si ardemment saint Paul (Phil. 1, 23) la grâce d'être avec le Christ, grâce qui implique la vision béatifique, tandis que notre vie de pèlerins ici-bas se déroule dans l'obscurité de la foi. On peut ajouter qu'il n'admet pas pour les justes de la nouvelle loi l'espérance de ceux de l'ancienne loi au sein d'Abraham; c'est pourquoi il faut entendre dans un sens plus parfait cette attente, dont il est question quand il s'agit des justes du Nouveau Testament[5].

Par contre, saint Grégoire de Nazianze croit fermement que l'âme pure et agréable à Dieu, délivrée du corps, parti-

1. Sermo 281, 4, 5 : Quid cum resolutae his vinculis animae martyrum post labores periculosi certaminis triumphis Angelicis exceptae atque refectae sunt, ubi non eis dicitur : Implete quod jussi ; sed : Accipite quod promisi ? Qua nunc jucunditate spiritaliter epulantur ? Quam securi in Domino et quam sublimi honore gloriantur, quis terreno docere possit exemplo ? Et haec quidem vita, quam nunc beati martyres habent, quamvis jam nullis possit seculi hujus felicitatibus vel suavitatibus comparari, *parva particula* promissionis agitur, immo solatium dilationis. Veniet autem retributionis dies, ubi corporibus redditi, totus homo recipiat quod meretur. Cf. Sermo 273, 2.

2. *Petav.* De Deo VII, 13. — 3. *Aug.* C. Jul. IV, 8.

4. Tract. 21 In Jo. 3, 2. — 5. De civ. Dei XX, 15.

cipe aussitôt à la béatitude céleste, qui est ineffable, bien que le corps n'en jouisse qu'après sa résurrection [1]. Grégoire de Nysse, dans son oraison funèbre de Pulchérie, vante l'âme si tendre de la défunte et s'écrie qu'elle a été arrachée de la terre pour être transplantée dans un sol plus favorable, au paradis, et qu'elle jouit de la vue de Dieu [2]. Chrysostome, dans son panégyrique de saint Philogone, dit que tous les membres du royaume céleste du Christ, voient leur roi dans l'éclat de sa majesté [3]. Saint Jérôme [4] défendit expressément la même doctrine dans sa polémique contre Vigilance. Celui-ci ajoutait à ses autres erreurs, celle que lui avait inspirée le millénarisme au sujet de l'Hadès, ce lieu de repos où il faisait attendre les justes et même les martyrs, comme sous l'autel de Dieu, jusqu'au jour où ils recevraient la félicité finale. Gennade [5] est encore plus catégorique. D'après lui, dès l'ascension du Sauveur, tous les justes seront unis au Christ et n'auront plus à attendre, comme sous l'ancienne loi, dans le sein d'Abraham. Grégoire le Grand expose également la supériorité du Nouveau Testament sur l'Ancien [6].

II. Nous avons montré, dans l'histoire des dogmes avant le Concile de Nicée [7], la croyance au purgatoire, comme implicitement contenue dans les saintes Ecritures, clairement enseignée par la tradition de l'Eglise ; elle nous est apparue comme un développement naturel de la doctrine chrétienne, qui exige une pureté absolue pour entrer au ciel, qui établit une différence essentielle entre le péché mortel et le péché véniel et impose la nécessité de la pénitence et de la purification. Le purgatoire répond même à une exigence de l'esprit et du cœur chrétien. Il est hors de

1. *Greg. Naz.* Orat. 7, 21 (ed. *Maur.*). — 2. *Migne* XLVI, 869.

3. *Chrysost.* Hom. VI, 1 (de b. Philogonio). *Migne* XLVIII, 749 sq.

4. C. Vigilant. c. 6 : Tu Deo leges pones ? Tu Apostolis vincula injicies ; ut usque ad diem judicii teneantur custodia, nec sint cum Domino suo. Cf. Schmidt, *Vigilance* p. 39 (Münster, 1860).

5. De Dogm. eccl. c. 46.

6. *Greg. M.* Moral. 4, 37. — 7. P. 282 et 387 sqq. (2e Ed. all.)

doute et personne ne conteste que cette croyance ne fût générale dans l'Eglise surtout après le Concile de Nicée. Les incrédules de nos jours sont plutôt enclins à transformer en un feu temporel le feu de l'enfer, tandis que les novateurs du XVIe siècle ne voulaient accepter comme tel que celui du purgatoire.

En plus du baptême par l'eau, saint Hilaire connaît quatre autres sortes de baptême : la venue du Saint-Esprit (il veut parler sans doute de la confirmation), la purification par le feu du jugement (*judicii ignis*), la mort qui nous délivrera de notre corps grossier et matériel, enfin le martyre [1]. Par ce feu du jugement, il paraît véritablement entendre le purgatoire. Saint Ambroise distingue encore plus clairement le feu éternel de l'enfer du feu temporaire du purgatoire et réserve celui-ci aux péchés légers et involontaires [2]. Il prend alors comme terme de comparaison les eaux de la mer Rouge, qui sont le salut des enfants d'Israël et la perte de Pharaon et de son armée [3].

Dans l'Eglise grecque, saint Grégoire de Nysse est soupçonné, et non sans motif, d'avoir, dans certains passages, cru à la non-éternité du feu de l'enfer. En général, peuvent être cités comme témoins de la croyance au purgatoire tous les Pères qui témoignent en faveur des prières pour les morts.

Saint Augustin pénètre encore ici plus avant et plus exactement dans cette question de foi. Tantôt il ne semble pas trouver impossible qu'au jugement général on applique encore des peines temporelles à quelques-uns [4], tantôt il

1. *Hilar.* In Ps. 118, litt. 3, 5.

2. *Ambr.* Exp. in Ps. 118, Sermo III, 17 : Alius iste est ignis, quo exuruntur peccata non voluntaria sed fortuita, quem paravit servulis suis dominus Jesus, ut eos ab ista commemoratione, quae permixta est mortuis emundet ; alius ille ignis, quem deputavit diabolo et angelis ejus, de quo dicit : Intrate in ignem aeternum.

3. Enarr. in Ps. 36, n. 26. Cf. *Ambrosiaster*, Comm. in 1 Cor. 3, 15.

4. *Aug.* De civ. Dei XX, 25 : Ex his quae dicta sunt videtur evidentius apparere in illo judicio quasdam quorundam purgatorias poenas futuras.

pense que des châtiments pourront être appliqués dans le le temps qui séparera la résurrection du jugement général[1], mais, pour lui, le royaume de Dieu finit là son développement temporel. Après ce moment, il n'y a plus de rémission possible du péché[2], malgré la parole du Sauveur qui semble en promettre une pour le siècle futur (Matth. 12. 32) Parmi les péchés qui peuvent être encore pardonnés dans l'autre vie, il mentionne l'attachement désordonné aux choses de ce monde, que la sainte Ecriture (Ep. I aux Cor. 3. 12). nous représente comme du foin et du chaume sur le sol fertile de la foi. S'il en est ainsi, le temps de la purification sera bien court pour ceux qui vivront encore à la fin du monde, mais d'autant plus douloureux et intense[3].

Les Pères qui suivirent saint Augustin maintinrent ces notions touchant la doctrine du purgatoire ; ils les précisèrent même en certains points. Plusieurs homélies de saint Césaire d'Arles, qui présida le second concile d'Orange (529), nous sont restées. Dans la 8e, il ne se contente pas d'affirmer expressément que le purgatoire ne purifie que des fautes vénielles et non des fautes graves, il fait de plus une énumération des unes et des autres[4]. Grégoire le Grand professe la même doctrine, dont le fondement est dans la sainte

1. *Aug.* De civ. Dei XXI, 24, 2.

2. Ibid. XXI, 16 : Purgatorias autem poenas nullas futuras, opinetur, nisi ante illud ultimum tremendunque judicium. Cf. XXI, 13. C. Jul. VI, 15, 45.

3. De civ. Dei XXI, 26, 4 : Erit etiam in fine saeculi tribulatio tempore Antichristi, qualis numquam antea fuit. Quam multa erunt tunc aedificia, sive aurea, sine foenea super optimum fundamentum quod est Christus Jesus, ut ignis ille probet utraque et de aliis gaudium, de aliis inferat damnum, neutros tamen perdat in quibus haec inveniet, propter stabile fundamentum.

4. *Caes. Arelat.* Hom. 8. (Bibl. max. VIII, 826 sq.) : Illo enim transitorio igne de quo dixit Apostolus : *Ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem* : non capitalia sed minuta peccata purgantur... Quibus (sc. minutis) peccatis, licet occidi animam non credamus : tamen ita eam velut quibusdam pustulis et quasi horrenda scabie repente deformem faciunt, ut eam ad amplexus illius caelestis sponsi, aut vix, aut cum grandi contusione venire permittant.

Ecriture elle-même (Matth. 12, 32. Ep. aux Cor. 3, 12-15)[1].

III. La croyance de la primitive Eglise au purgatoire s'exprima toujours par l'usage universellement admis déjà au temps des Apôtres, d'offrir des sacrifices et des prières pour les morts. L'une suppose l'autre nécessairement et l'on peut logiquement conclure de celui-ci à celle-là.

1. Saint Cyrille de Jérusalem est un des plus éminents témoins de la tradition de l'Eglise et des usages observés immédiatement après le Concile de Nicée. Son témoignage sur la coutume de prier pour les morts à la solennité de la sainte Eucharistie peut être invoqué comme une preuve de valeur pour les temps anténicéens. Cyrille fait en effet remonter cette coutume jusqu'au temps des Apôtres. Cette preuve est d'autant plus forte qu'elle se fortifie du témoignage des liturgies et des autres parties de l'Eglise, qui en constatent la réalité. Il convient de remarquer qu'à cette époque, la liturgie était placée sous la surveillance immédiate de l'évêque, qui en appliquait les rubriques, qu'elle était l'élément le plus important du culte et que dès lors elle ne pouvait laisser introduire des innovations considérables. Or, saint Cyrille s'exprime ainsi dans sa 23e Catéchèse (5e mystagogique) au sujet des prières pour les morts[2] : « Nous faisons aussi mention des défunts, d'abord des patriarches, des prophètes, des Apôtres et des martyrs, afin que, par leur intercession, Dieu écoute favorablement notre prière ; nous prions ensuite pour les saints Pères et les évêques, pour tous ceux enfin qui sont déjà morts, parce que nous croyons que les âmes de ceux pour qui nous prions reçoivent le bénéfice de nos prières sublimes et de nos sacrifices salutaires. » Et il justifie de la manière suivante cette coutume : « Je veux vous convaincre de la vérité de mes paroles par un exemple. J'en entends en effet beaucoup qui disent : Mais à quoi bon prier pour ces âmes, qu'elles aient quitté la terre avec ou sans le péché ? Quand un roi envoie en exil ceux qui l'ont offensé, si les parents de ces malheu-

1. *Greg. M.* Dial. IV, 39. — 2. *Cyr, Hier.* c. c. 9. 10.

reux se présentent pour offrir des couronnes au roi, pensez-vous que celui-ci ne diminuera pas la peine des premiers? De même nous prions Dieu pour les défunts. Sans doute, nous ne lui tressons pas des couronnes, nous lui présentons Jésus-Christ, qui a été immolé pour nos péchés et par lui nous supplions le Dieu de miséricorde et pour eux et pour nous ».

Les prières annuelles et les sacrifices pour les défunts, dont Tertullien[1] fait déjà mention, nous sont attestées aussi par Grégoire de Nazianze. Il dit dans l'oraison funèbre de son frère Césaire que ses descendants ne lui resteraient pas redevables de cette dette (τὰς δὲ ἔτους τιμάς τε καὶ μνήμας)[2] et il termine par une prière pour son frère.

Quelques-uns parlent d'un sacrifice offert pour le défunt le troisième ou le septième[3], le trentième ou le quarantième[4] jour; d'autres[5] parlent indifféremment de tous ces jours; mais tous témoignent de l'usage admis de la prière pour les morts[6]. Saint Chrysostome[7] en particulier demande en plus des sacrifices, des prières, des aumônes et d'en appliquer les mérites aux défunts. Ces mérites doivent même être d'autant plus grands qu'ils sont cédés à d'autres et nous valent l'intercession reconnaissante de nos obligés.

Ce ne fut que vers la fin du IVe siècle qu'il s'éleva une protestation contre cet usage et cet enseignement de l'Eglise. Saint Epiphane nous montre dans sa réponse à ces attaques que cet enseignement remonte à Jésus-Christ et cette coutume aux Apôtres. L'hérésiarque Aërius, qui avait condamné la préséance des évêques sur les prêtres, prétendit encore que les prières pour les morts étaient contraires à la morale, parce que les riches pouvaient bien s'assurer par leurs aumônes et leurs dispositions testamentaires des amis, des intercesseurs, des prières et des sacrifices après

1. De corona mil. c. 3. — 2. *Greg. Naz.* Orat. 7, 17. Cf. *Cass.* Coll. II, 5.
3. *Ambr.* Or. de fide resurrec. 2.
4. *Ephrem.* Testam. chez *Assem.* B. O. I, 143. *Ambr.* De obit. Theod. 3.
5. Const. Apost. VIII, 42. — 6. *Ambr.* De excessu Satyr. I, 80.
7. In Acta hom. 21, 4 (*Migne* LX, 169 sq.).

leur mort et échapper ainsi aux châtiments mérités par leurs fautes[1]. Cet usage est d'ordinaire intimement lié à une vertu chrétienne. C'est à la fois un témoignage de la croyance en la vie future, un acte de charité fraternelle qui poursuit nos frères jusqu'après la tombe et une espérance en Dieu, dont la miséricorde les sauvera. « Nos prières, ajoute saint Epiphane[2], sont utiles aux trépassés, quoi qu'elles n'éteignent pas toutes leurs dettes, de même qu'il est bon qu'on nous rappelle souvent sur terre soit volontairement soit involontairement ce qu'est la perfection, bien que nous ne puissions pas l'atteindre absolument ». L'usage de nommer au saint Sacrifice ceux qui sont justes à côté de ceux qui ont besoin de notre intervension, n'est pas contraire au respect dû à Dieu, car, fait observer saint Epiphane, « au fond du cœur nous ne pensons jamais comparer Dieu à quelque mortel que ce soit, quoique la justification centuple la gloire des élus ».

Mais la plus forte preuve non seulement de la haute valeur morale de cette coutume, mais même de son institution divine, c'est pour Epiphane le témoignage universel de la tradition de l'Eglise qui a dû rester aussi inviolable que la parole de Dieu écrite. La révélation de Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit nous est transmise aussi bien par voie orale que par écrit et c'est la charge de l'Eglise, notre mère, de conserver la première aussi intacte que les livres inspirés[4].

Saint Augustin réfute encore mieux l'objection d'Aërius: il a l'occasion de revenir souvent, dans ses écrits, à cette question de la prière pour les morts. Il fait remarquer en particulier, que ces prières ne servent pas plus à ceux qui furent absolument mauvais qu'elles ne sont utiles à ceux qui sont justifiés; pour qu'elles leur servent après leur

1. *Epiph.* Haer. 75 c. 3 (ed. *Petav.* p. 908).
2. *Epiph.* Haer. 75, c. 7, p. 911. — 3. Ibid.
4. Ibid. c. 9, p. 912 : *Δείξας ὅτι ἐγγράφως τε καὶ ἀγράφως ἐδίδασκεν ὁ Πατὴρ. τουτέστιν ὁ θεός, ὁ μονογενής καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα· ἡ δὲ μήτηρ ἡμῶν ἡ ἐκκλησία εἶχε θεσμοὺς ἐν αὐτῇ κειμένους ἀλύτους, μὴ δυναμένους καταλυθῆναι.*

mort, il faut que pendant leur vie les hommes se soient rendus recommandables à la miséricorde divine par la vertu et les bonnes œuvres[1]. Il constate aussi l'universalité de cette coutume. Il demande à ceux qui liront ses confessions de se souvenir au saint sacrifice de sa mère Monique[2]; il va plus loin et il proclame que cet usage nous vient des Pères et qu'il est universellement établi dans l'Eglise[3]. Quand Paulin lui demanda s'il fallait considérer comme un vœu bien chrétien, celui d'être enseveli auprès d'un sépulcre ou d'une chapelle (*memoria*) d'un martyr ou d'un saint, pour retirer le profit de son intercession, ainsi que le voulut Constantin, d'après Eusèbe[4], il se contenta de répondre qu'on doit s'être déjà acquis les mérites pendant la vie pour bénéficier des prières de l'Eglise après la mort. Au reste, quoique cette coutume ne soit mentionnée qu'une fois dans la sainte Ecriture, son crédit est garanti par l'Eglise[5].

Il ne se hasarde pas à préciser la portée des prières des saints et des hommes sous ce rapport, ni à indiquer quelles sortes de péchés sont remis grâce à elle[6]. Nous verrons plus loin cependant, quand il parle de l'éternité de l'enfer, comment il combat plusieurs opinions fausses et exagérées, comment il refuse[7] positivement l'efficacité des prières pour les défunts morts dans le mal. Il considère comme rémissible

1. *Aug.* Enchir. c. 110: Quia etiam hoc meritum sibi quisque dum in corpore viveret comparavit, ut ei possint ista prodesse. Cf. De octo Dulcit. quaestt. II, 4. De cura ger. pro mortuis 1, 2.

2. Conff. IX, 12, 32. — 3. Sermo 172, 2.

4. Vita Const. IV, 60. 71.

5. De cura ger. pro mortuis 1, 3: Sed etsi nusquam in Scripturis veteribus omnino legeretur, non parva est universae ecclesiae quae in hac consuetudine claret auctoritas, ubi in precibus sacerdotis quae Domino Deo ad ejus altare funduntur, locum suum habet etiam commendatio mortuorum.

6. *Aug.* De civ. Dei XXI. 28, 5.

7. Enchir. 110: Cum ergo sacrificia sive altaris sive quarumcunque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt; pro non valde malis propitiationes sunt; pro valde malis, etiamsi nulla sunt adjumenta mortuorum, qualescunque vivorum consolationes sunt.

par ces prières, l'attachement désordonné aux biens de ce monde, dans la mesure où cet attachement peut subsister avec la grâce sanctifiante. Saint Ambroise nomme aussi les péchés involontaires; les constitutions apostoliques[1] dans leurs formulaires de prières parlent aussi bien des péchés volontaires que des péchés involontaires, mais font toujours observer que les prières sont inutiles à ceux qui meurent en dehors de Dieu[2].

2. S'il fallait donner une preuve plus décisive de l'universalité de la coutume de l'Eglise par rapport à la prière et aux sacrifices en faveur des morts, il suffirait de mentionner les liturgies des différentes églises qui renferment, toutes, les formules pour la célébration du sacrifice eucharistique. Sans doute elles n'émanent pas dans leur forme actuelle des Apôtres ni de leurs disciples (Jacques, Marc, Matthieu, Clément) dont elles portent le nom en tête de leurs prescriptions; mais leur contenu vient sûrement des Apôtres, principalement les passages où toutes sont d'accord.

C'est ce que nous montre la comparaison des diverses liturgies et des renseignements que saint Justin[3] et saint Cyrille de Jérusalem[4] en particulier nous en ont donnés. Nous devons nécessairement le supposer à voir le soin que portaient les évêques des églises particulières fondées par les Apôtres, à conserver intactes les traditions et les ordonnances apostoliques relatives au plus profond mystère du culte chrétien. Or, nous ne possédons maintenant aucune liturgie ancienne, pas même des communautés hérétiques des temps les plus reculés, qui ne contienne des prières pour les défunts. C'est pourquoi saint Chrysostome s'est cru autorisé à dire que l'usage de faire mémoire des morts au saint sacrifice de la messe remonte aux Apôtres eux-mêmes[5]. Nous avons déjà parlé de la liturgie que saint Cyrille de Jérusalem nous a décrite. Ce qu'il nous en dit se

1. L. VIII, 41. — 2. Ibid. c. 43.
3. Apol. I, 67. — 4. Cat. 23.
5. In epist. ad Philipp. hom. III, 4 (*Migne* LXII, 204).

rapporte à la liturgie dite de saint Jacques que le patriarche Proclus introduisit à Constantinople dès le ve siècle comme étant celle de l'église de Jérusalem. Il est à remarquer cependant que ailleurs saint Cyrille ne la désigne pas sous ce nom. Il n'y aurait rien d'invraisemblable à ce que la liturgie de l'église de Jérusalem ait reçu au ive siècle quelques additions et même cette appellation. Nous y lisons les prières pour les vivants avant la consécration[1] : « Prions pour toutes les âmes troublées, opprimées, qui ont besoin de la miséricorde et du secours de Dieu, pour la conversion des égarés, pour la santé des faibles, pour la délivrance des prisonniers, pour nos pères et nos frères, qui sont déjà morts, afin qu'ils reposent en paix ». Les Constitutions apostoliques, qui d'après l'opinion de Cotelier datent d'avant saint Epiphane, mais qui dans leur forme actuelle portent des traces d'un remaniement du commencement du ve siècle, bien qu'elle se disent l'œuvre de saint Clément[2], contiennent, elles aussi, une liturgie, où[3] la prière pour les morts ne fait pas non plus défaut. Ailleurs on y indique une formule de prières plus longue pour les défunts[4].

Pendant la célébration du saint Sacrifice on lisait même les noms de quelques vivants et de quelques défunts pour lesquels on voulait prier en particulier. Ces noms étaient inscrits dans les diptyques (δὶς πτύσσειν : = *bis plicare*). Saint Cyprien[5] signale le premier cet usage dans l'Eglise d'Afrique. Saint Jérôme dit que c'était le rôle du diacre de faire cette lecture du haut de l'ambon[6]. On remarque encore cette coutume au xie siècle dans l'église romaine[7]. Les liturgies indiquent expressément quand les diptyques devaient être lus. L'église romaine ;a conservé le double *memento* au commencement du canon et après la consécration,

1. Voir Binterim, *Denkw.* IV, II, 170. — 2. Cf. Canon. Apost. 86.
3. Cf. VIII, 13. — 4. Ibid. c. 43.
5. Ep. 66, 2 (ed. *Prud. Maran.*).
6. *Hieron.* Comment. in Ezech. 18. Cf. *Chrys.* In Acta Apost. hom. 21, 4.
7. Voir Binterim, *op. cit.* IV, III, 453.

comme un reste de cet antique usage; les liturgies grecques ne prescrivent habituellement la lecture des diptyques qu'après la consécration.

Les diverses sectes d'Orient, professant le nestorianisme, le monophysisme, le monothélisme, firent entrer ces liturgies presque entièrement dans leurs nouveaux rites et toutes conservèrent les prières pour les morts et les diptyques. Renaudot[1] le prouve irréfutablement par ce qu'il nous dit des liturgies alexandrines de saint Marc, saint Basile, saint Grégoire, ainsi que par les liturgies syriennes.

3. Les inscriptions des tombeaux dans les catacombes de Rome, qui sonten grande partie d'avant le concile de Nicée, quelques-unes du IVe siècle ou même plus tard viennent, sinon corroborer une thèse incontestable, du moins lui apporter une nouvelle confirmation. Elles apportent un émoignage saisissant en faveur de nombreux points de doctrine, mais spécialement de ceux qui furent le plus attaqués au XVIe siècle comme n'étant pas appuyés sur la Bible, à savoir, le culte des saints, la foi au purgatoire et la puissance des intercessions. Le musée de Latran à Rome contient une foule d'inscriptions, qui ne sont que des prières pour les défunts (*vivas in Deo, refrigeret Deus spiritum tuum.* etc.) ou des recommandations du défunt à des saints en particulier ou des demandes d'intercession au défunt lui-même[2].

§ 77

La fin du monde et la résurrection de la chair d'aprés la doctrine des Péres

Quand l'histoire du royaume de Dieu sur terre prendra fin, il se produira, conformément à la promesse du Seigneur, des signes éclatants. Les Pères de la seconde période

1. Liturgiarum Orient. Collectio I, p. 19, 34. 112.
2. Cf. Northcote, *Les Catacombes romaines*, page 193 et suiv.

pensaient comme ceux des temps anténicéens que la fin du monde était proche. Les causes de ce pressentiment pouvaient bien être la tyrannie païenne exercée sur les chrétiens et aussi la fausse interprétation de quelques passages de la sainte Ecriture. Saint Cyrille de Jérusalem a en vue un texte de Daniel (7), et il pense que la fin du monde arrivera avec la dissolution de l'empire romain. Les signes extraordinaires qui doivent se produire ont surtout rapport, dit-il dans sa 15e Catéchèse, à l'apparition de l'Antechrist. En ce temps-là, pense-t-il, il doit y avoir dix rois qui règneront sur les différentes provinces de l'empire romain. L'Antechrist sera le onzième ; il viendra pour humilier et anéantir trois des premiers et soumettre à son autorité les sept autres. Il conservera d'abord une vertu apparente et il saura, par des prodiges faux et magiques, se créer des partisans parmi les Juifs qui attendent encore la venue du Messie. Mais ensuite il déploiera toute sa malice, persécutera les chrétiens et règnera trois ans et demi. Après cette période de tyrannie, le Seigneur apparaîtra de nouveau sur les nues pour tuer l'Antechrist et le condamner à son tour au feu éternel. Dans la douleur que lui causent les persécutions faites à l'Eglise, saint Athanase voit l'Antechrist dans l'arien Constance[1].

Saint Augustin, lui, pense qu'on doit s'abstenir de faire des hypothèses[2] pour rechercher quand l'Antechrist apparaîtra, si ce sera à la fin du Ier millénaire ou avant ; ce qu'il y a de sûr, c'est que l'Eglise se sera auparavant répandue parmi toutes les nations[3]. Il applique aussi à l'Antechrist le passage de saint Paul aux Thessaloniciens (II, 2,1 et suiv.), mais ne sait pas lui donner un interprétation sûre ; il ne peut dire s'il se fera adorer comme Dieu et dans quel temps[4], bien qu'il lui assigne, lui aussi, un royaume de trois ans et demi[5]. Il rappelle l'opinion soutenue par un grand nombre, que l'Apôtre avait voulu désigner par l'Antechrist l'empereur Néron et que celui-ci reviendrait à la fin des

1. *Athan.* Hist. Arian. c. 74. — 2. *Aug.* De civ. Dei XVIII, 53.
3. Ibid. XX, 14. — 4. Ibid. XX, 19. — 5. Ibid. XX, 13.

temps. Sa certitude sur l'apparition de l'Antechrist et sur la persécution la plus effroyable qu'aura à subir l'Eglise à la fin des temps est si grande qu'il dit qu'aucun chrétien n'en doute[1]. Saint Jean Damascène explique ainsi le passage de saint Paul (II, Thess. 2, 3 — 11) : l'Antechrist se fera adorer comme Dieu dans le temple des Juifs. Ce doit être un fils adultérin, élevé en secret, qui s'emparera furtivement du pouvoir. Il simulera d'abord la vertu et la sainteté, puis persécutera l'Eglise et manifestera toute sa malice. Enoch et Elie reviendront pour engager le peuple israélite à embrasser la foi chrétienne, mais ces deux prophètes seront tués. Le Seigneur apparaîtra alors dans sa gloire et sa magnificence et il anéantira l'Antechrist du souffle de sa bouche[2]. C'était une opinion très répandue dans la primitive Eglise, — saint Jérôme[3] y fait allusion, — que celle qui promettait la réapparition du Christ dans une nuit de Pâques, de même que sa résurrection avait eu lieu dans cette nuit ; cette opinion s'expliquait par la solennité extraordinaire de la vigile de Pâques. A ce deuxième avènement du Seigneur se rattache, d'après l'enseignement biblique, la résurrection des morts.

II. Le dogme de la résurrection de la chair forme un article spécial du symbole des Apôtres. Il a fait l'objet de multiples traités de la part des Pères qui le défendirent contre les attaques des incrédules et il était surtout profondément implanté dans la foi populaire, parce qu'il offrait une espérance dans la mort, une consolation dans les persécutions, le plus puissant stimulant pour la pratique de la morale et de la vertu[4] ; un couronnement à la doctrine sur l'immortalité de l'âme et sur le jugement dans l'autre vie. Presque aucun Père n'a négligé d'en parler. Ce qui nous occupe maintenant, c'est l'enseignement théologique du dogme. Il faut examiner si des précisions ont été données sur le point

1. Ibid. XVIII, 52, 2. — 2. *Jo. Damasc.* De orth. fide IV, 26.
3. Comment. in Matth. 25. Cf. *Lact.* Inst. 7, 19.
4. *Cyr. Hieros.* Cat. 18, 1. — Ibid. n. 9.

même qui souleva tant de controverses avant le concile de Nicée, à savoir si le corps que nous aurons après la résurrection sera identique à celui que nous avons actuellement.

1. Saint Cyrille de Jérusalem, dans explication catéchistique du symbole des Apôtres, s'arrête à étudier la résurrection de la chair et à réfuter les objections des incrédules. Il est impossible, dit-on, que les parties constitutives du corps humain, dispersées sur toute la terre, soient rassemblées au dernier jour pour former le nouveau corps qui nous sera donné. Mais cette objection suppose déjà l'identité des éléments matériels du corps. Cyrille ne tient pas cette opinion pour erronée; c'est justement la sienne et cette identité générale est, à son avis, le fondement de la possibilité de la résurrection. Puisque le rayon de soleil pénètre, à certains moments, les espaces les plus éloignés, pourquoi Dieu, le Créateur de toutes choses, ne pourrait-il pas se rapprocher de chaque grain de poussière pour l'appeler au lieu qui lui convient? La justice de Dieu demande que le corps qui a eu part au mérite et au démérite, ait part aussi à la récompense ou au châtiment. Le respect naturel de l'homme pour les tombeaux, les images de la résurrection dans la nature extérieure proclament le nécessité d'un réveil de notre propre corps. Ce phénomène ne nous paraît pas plus étrange que la formation de notre corps actuel au moyen du germe humain. « Est-ce que le Dieu qui nous a formés des éléments les plus imparfaits, ne pourrait pas nous réveiller de nouveau, quand nous sommes seulement endormis dans la mort[1] ? »

Saint Cyrille enseigne donc l'identité substantielle du corps ressuscité avec notre corps actuel[2]. Ce corps subit cependant une transformation, un changement dans ses qualités et ses propriétés. De mortel il devient immortel; chez les bienheureux, il est même clarifié et spirituel; il peut parcourir les espaces suivant l'impulsion de l'esprit; il n'a plus besoin de nourriture. « Nous ressusciterons tous et

1. *Cyr. Hieros.* Cat. 18, 18. — 2. Ibid. n. 19.

recevrons des corps immortels, mais nous ne recevrons pas tous des corps semblables. Le juste aura un corps céleste, pour pouvoir entrer dignement en commerce avec les anges; le pécheur aura un corps, sans doute immortel, mais capable de subir les peines de sa faute et de brûler dans le feu éternel, sans jamais pouvoir être anéanti[1] ».

2. Saint Basile parle aussi de la résurrection du même corps que nous avons sur la terre, car, dit-il, au dernier jour résonnera au-dessus des tombeaux la trompette retentissante, qui réclamera le dépôt de nos corps (τὴν τῶν σωμάτων παρακαταθήκην)[2]. La face de la terre sera d'abord renouvelée[3], mais le monde matériel ne sera pas dissous en un néant complet, ainsi que l'impropriété de certaines de ses expressions pourrait parfois le faire croire.

3. Saint Grégoire de Nysse traite plus à fond et avec une précision plus grande la question de l'identité du corps ressuscité. Il se garde d'abord d'exclure de la résurrection, les éléments matériels qui constituent actuellement notre corps. Mais comment conçoit-il cette reconstitution? Il pense que l'âme, même après la séparation intervenue à la mort, retient dans sa connaissance les éléments qui formaient son corps et qu'elle leur reste même proche. « La nature, dit-il[4], sépare sans doute violemment ces éléments si divers tout en empêchant des mélanges hétérogènes, mais l'âme reste néanmoins à côté de chaque partie constitutive du corps, les retient toutes en sa possession par la connaissance et attend avec persévérance le jour où se refera l'union des parties éparses et dissoutes; c'est là ce qui s'appelle justement la résurrection ». Un autre exemple qu'il ajoute à ses explications sur la résurrection fait encore mieux ressortir sa pensée. Il en est des corps humains comme des tessons de vases différents de formes mais

1. *Basil.* Hom. 21 (Quod mundanis adhaerendum non sit), C. 12 (ed. *Maur.* 173). Cf. Hom. de fame c. 9 (*Maur.* II, 72).

2. Ep. 8, 11. — 3. *Greg. Nyss.* De anima et resurr. (*Migne* XLVI, 76).

4. Ibid. p. 77 sq.

faits de la même argile. Leurs propriétaires peuvent bien les reconnaître et les reconstituer[1].

Cependant l'explication de l'identité du corps ressuscité par rapport aux parties matérielles qui le constituent n'apparaît pas encore évidente. Nous nous heurtons à ce fait d'expérience qui constate l'écoulement continu de la matière dans l'organisme, les parties matérielles sont soumises à une altération incessante et ininterrompue, grâce à l'assimilation et à la déperdition constantes. Sous ce rapport, le corps humain est semblable à la flamme d'une lampe qui conserve son identité et brûle dans une matière différente.

« Une chose semblable, dit saint Grégoire[2], se produit pour notre corps. Le progrès ou la perte n'a de fin dans notre nature que lorsqu'elle cesse d'être animée; elle ne connaît pas de repos tant qu'elle a de la vie. Or, elle progresse, ou elle baisse, ou même elle fait l'un et l'autre à la fois. Si l'un n'est plus aujourd'hui ce qu'il était hier, mais s'est changé en un autre, il arrivera, quand la résurrection aura redonné la vie à notre corps, que cet individu sera transformé en un peuple entier. Le ressuscité, en effet, pourra compter à ses côtés et l'enfant, et le petit garçon, et le jeune homme, et l'homme mûr et le vieillard et toute la parenté, qui vient s'y adjoindre ». Notre docteur appuie sa doctrine sur saint Paul (I Cor. 15, 35 et suiv.), où l'Apôtre compare le cadavre à un grain jeté par terre, qui pourrit d'abord, et produit ensuite un bel épi. Cela signifie, qu'il n'est pas nécessaire de retrouver identiquement la quantité de matière qui constituait d'abord notre corps sur terre. Ces éléments passent, après la séparation du corps et de l'âme par la mort, dans d'autres êtres; car ils ont perdu, avec l'âme, leur principe formel et conservateur; mais ils ne sont pas anéantis, ils demeurent comme autant de substances potentielles et incomplètes dans la matière générale,

1. De anima et resurr. (*Migne* XLVI, 141).
2. Cf. *Histoire des dogmes* I, 372 (éd. all.) et suiv.

gardent en germe leur pouvoir de servir à reconstituer le corps ressuscité, qui leur sera rendu au dernier jour. Origène établissait déjà cette thèse avant le concile de Nicée[1]. Grégoire de Nysse nous découvre encore de plus lointains horizons et il indique, d'une manière plus précise, quelles relations conserve l'âme avec ce grain qui repose en terre. Il admet avec raison que l'âme garde une certaine adaptation à ce corps, en retient l'idée, car il lui servit d'instrument et de partie essentielle sur la terre. A la fin des temps, elle attirera donc de nouveau à elle des parties matérielles, les transformera en son propre corps immortel et ainsi imprimera en lui une ressemblance définitive avec elle-même. « L'âme a une inclination naturelle et pressante à l'union avec le corps, dans lequel elle a eu sa demeure, il lui reste de son union avec son corps inclination et connaissance alors que de par la nature certains signes font que tout n'est pas confusément mélangé dans l'ordre général des choses, mais que tout au contraire, recherche et retrouve ce qui lui est propre. Puis donc que l'âme attire naturellement à elle-même le corps qui est né avec elle et lui appartient, la toute-puissance divine aurait même de la peine à empêcher la réunion d'éléments qui se recherchent par une tendance intime et naturelle. Qu'après la séparation il reste dans l'âme des vestiges du corps, c'est ce que nous révèlent les paroles du mauvais riche qui reconnut Lazare (Luc. 16, 24)... Celui-ci avait gardé quelque chose de son corps, qui put le faire ainsi reconnaître. Il n'est même pas du tout déraisonnable de croire qu'à la résurrection, les corps seront dégagés de la matière commune et n'auront conservé que leurs propriétés originelles. On peut facilement s'en convaincre en observant de plus près notre nature. Notre corps, en effet, n'est pas soumis à un mouvement, à une transformation continus. On ne pourrait même jamais saisir notre nature, si elle n'avait rien de fixe et d'immuable. Notre corps change parce qu'il croît et se débi-

1. *Greg. Nyss.* De hom. opif. c. 27 (*Migne* XLIV, 225 sq.).

lite, et il revêt les ans comme de nouveaux habits. Mais l'idée, la forme de notre corps reste la même et ne perd jamais ses caractères distinctifs..... Voilà pourquoi ce qui, dans notre corps, change et se meut, ne fait pas l'objet des aspirations de notre âme, mais seulement ce qui demeure sans varier. Or, les différentes espèces du tempérament opèrent la diversité de forme du corps humain. Et parce que les tempéraments ne sont pas autre chose que le mélange des éléments primitifs, qui composent toutes choses et le corps humain lui-même, il résulte que ces éléments ne doivent pas être inconnus de l'âme, sur laquelle leur forme a été, pour ainsi dire, empreinte comme un sceau s'imprime sur la cire. Et quand toutes choses seront rétablies au dernier jour, l'âme rappellera à elle les éléments qui correspondront à la forme première de son corps. Ce sont bien ceux, au reste, qui lui conviendront le mieux, puisqu'ils ont été, depuis le commencement spécialement créés pour elle[1] ». Les molécules de l'argent fondu restent bien distinctes, ajoute saint Grégoire, le corps de l'homme est bien identique au fœtus dans ses traits essentiels, et pourtant toutes les parties matérielles constitutives ne sont pas restées les mêmes après la croissance. Une certaine quantité du cadavre rentrera dans le domaine matériel des substances potentielles et l'âme retrouvera, au dernier jour, la cicatrice, sur laquelle doit s'exercer, au moment de la rénovation des choses opérées par la toute-puissance divine, son activité formatrice. Elle se façonnera un corps nouveau, immortel et accommodé à son état céleste, ou du moins, elle coopérera à ce travail de transformation. C'est bien là assurément l'application exacte de la doctrine de l'Eglise. Mais il faut entendre l'identité de forme qui doit, d'après les paroles de saint Grégoire, être rendue à notre corps ressuscité, non seulement comme une identité extérieure, apparente et visible, mais portant réellement sur la structure entière du corps. Dans un autre passage, saint Grégoire ne prétend

1. *Grég. Nyss.* Orat. de mortuis (*Migne* XLVI, 533).

rien assurer au sujet de l'identité extérieure des corps ressuscités. Au reste, les corps changent parfois de multiples façons sur terre ; mais, à son avis, les différences des corps, après la résurrection, dépendront des degrés de perfection morale. L'âme ne se manifeste-t-elle pas déjà ici-bas, à travers le corps, surtout dans les traits du visage et dans les yeux [1] ?

Poursuivre cette idée, que l'âme garde le concept du corps qu'elle a eu et ressent une inclination à le reprendre, aller jusqu'à prétendre qu'elle reste à côté du corps dans la tombe, sans jamais perdre de vue les éléments dont elle a la propriété et qu'elle animera de nouveau un jour, nous paraît s'avancer trop [2] sur le terrain des hypothèses arbitraires, sous prétexte de mieux expliquer la réunion qui se fera à la résurrection des parties séparées par la mort. « Si la toute-puissance de Dieu permet aux parties séparées de se réunir, il doit se produire, ce qui arrive quand quelqu'un dirige à la fois plusieurs cordes partant d'un même point et les attire à lui ; l'âme tressera tout d'un coup la trame du corps et en réunira les parties éparses, de sorte que chacune reprendra la place qui lui correspond et lui est bien connue [3] ».

Malgré l'identité essentielle du corps ressuscité, il y aura cependant une transformation extérieure, la forme apparente du corps ne sera pas la même chez les bons que chez les méchants. Mais chez tous le corps, de mortel qu'il était, deviendra immortel ; les infirmités, les plaies qui dérivent du péché, disparaîtront aussi. « Ce que nous avons de commun avec les animaux, c'est l'union des sexes, la conception, la naissance, la malpropreté, l'allaitement, la nour-

1. Augustin pense que les morts n'ont plus de relations avec la terre, qu'ils sont naturellement éloignés des choses d'ici-bas et ne peuvent veiller constamment sur leurs tombeaux. Cf. De cura gerenda pro mortuis n. 16 : Ibi ergo sunt spiritus defunctorum, ubi non vident quaecunque aguntur aut eveniunt in ista vita hominibus. Quomodo ergo vident tumulos suos, aut corpora sua, utrum abjecta jaceant, an sepulta ? Cf. *Greg.* Moral. 12, 26.

2. *Greg. Nyss.* De an. et resurr. (*Migne* XLVI, 77).

3. Ibid. p. 148 sq.

riture, les nécessités physiques, la croissance progressive jusqu'à la maturité, l'âge mûr avec sa force, la vieillesse, la maladie et la mort. Mais si nous n'avons plus rien de tout cela, comment pourrions-nous en redouter les conséquences fatales?[1] » Saint Grégoire ne prétend pas assurer que les distinctions sexuelles disparaîtront ; cela lui paraît tout invraisemblable[2], car dans un autre passage, il en rapporte l'origine au péché.

4. Saint Augustin est, avec les Pères qui combattirent la doctrine d'Origène sur la résurrection, un défenseur énergique de l'intégrité du corps ressuscité et de son identité avec notre corps actuel, en sorte qu'il entend au sens littéral les paroles de saint Luc (21, 18) que nous ne perdrons aucun des cheveux de notre tête[3]. Il n'y aura que les choses laides et en disproportion avec le reste du corps, qui ne reparaîtront pas[4]. Mais toutes les parties essentielles, tous les organes, même ceux de la génération[5] nous seront conservés. Il ne nous dit pas si le corps ressuscité aura les traces de l'âge et des membres adaptés à cet âge, s'il rappelera l'état, où il était quand la mort l'a frappé, ou bien s nous ressusciterons tous à la maturité pour être ainsi semblables au Christ[6]. Quoi qu'il en soit, le corps participera à une transformation, à une spiritualisation, plus spéciale aux justes ; toutes les imperfections et tous les défauts disparaîtront, le corps ne sera qu'un instrument docile de l'esprit[7], il sera gratifié du don d'immortalité, et pourra se mouvoir avec la promptitude de l'esprit lui-même[8].

1. Orat. de mortuis (*Migne* XLVI, 533).
2. *Aug.* De civ. Dei XXI, 20.
3. *Aug.* De civ. Dei XXI, 19, 1. — 4. Ibid. c. 19.
5. Ibid. c. 13 sqq. — 6. Ibid. c. 24, 5.
7. Ibid. XIII, 20 : Sicut enim spiritus carni serviens non incongrue carnalis, ita caro spiritui serviens recte appellabitur spiritalis, non quia in spiritum converteretur... sed quia spiritui summa et mirabili obtemperandi facilitate subdetur, usque ad immortalitatis indissolubilis securissimam voluntatem, omni molestiae sensu, omni corruptibilitate et tarditate detracta.
8. Voir *Histoire des Dogmes*, I, 283 et suiv. (2e Ed. all.)

§ 78

Le Jugement général, le Ciel et les Peines éternelles de l'enfer

Aussitôt après la résurrection, tous les peuples se rassembleront devant le trône de celui qui réapparaîtra dans la gloire et la magnificence avec le signe de la croix, pour procéder au jugement général. La sainte Ecriture [1] parle, en maints endroits, de ce dernier avènement, et l'Eglise considéra ce point de doctrine comme si important, qu'elle en fit un article fondammental de la foi dans le symbole des Apôtres : « *Inde venturus est judicare vivos et mortuos* » Il n'a été élevé aucun doute à ce sujet [2]. Que ce soit l'Homme-Dieu qui soit chargé de tenir ce jugement, comme le montre saint Augustin, c'est ce que nous apprennent le Nouveau Testament (Saint Jean, 5, 22) et l'Ancien (Isaïe, 48,12. Zach. 2, 8 et suiv.). Il a fondé son royaume, après avoir revêtu la forme d'esclave ; c'est sous cette forme qu'il viendra le juger. Il prononcera la sentence des sentences dans l'état où il se trouvait quand il fut lui-même injustement condamné [4] ; homme, il veut juger les hommes pour témoigner d'avance quelle miséricorde il aura pour ceux dont il avait emprunté la nature. Il reviendra sous la forme humaine et il nous jugera ainsi afin que les méchants n'aperçoivent pas sa divinité, dont la contemplation sera la récompense céleste des bons; afin qu'aussi les méchants s'inclinent devant cette nature, dont les puissances des ténèbres avaient paru triompher, devant cette croix, qui fut un scandale pour les Juifs et pour les païens une folie [5]. Le retour du Christ est un objet d'épouvante pour les méchants, mais de soupirs et d'espérance

1. *Aug.* De civ. Dei XX, 1, 2 : Quod ergo in confessione ac professione tenet omnis ecclesia Dei veri, Christum de caelo esse venturum ad vivos ac mortuos judicandos, hunc divini judicii ultimum diem dicimus, id est novissimum tempus.

2. Ibid. c. 30. — 3. Sermo 127, 10.

4. *Aug.* In Joa. Tract. 19, 17. C. Sermonem Arianorum c. 11.

5. Sermo 361, 19.

pour les bons[1]. C'est pourquoi nous ne devons pas être surpris que beaucoup de Pères crussent prochaine la fin du monde. La sainte Ecriture (notamment II Petri 3, 1-13) ne permettait pas de douter que le ciel et la terre ne fussent anéantis par le feu au dernier jour, et qu'il ne fût créé un nouveau ciel et une nouvelle terre, correspondant à l'état qui nous serait alors réservé [2]. Il faut cependant distinguer ce feu qui doit embraser tout l'univers du feu éternel de l'enfer; le premier doit descendre du ciel, d'après la sainte Ecriture (Apoc. 20, 9), et n'occasionner aucun mal aux justes qui n'ont pas besoin d'être purifiés, puisque Dieu les protègera ou les rendra insensibles, comme les trois enfants dans la fournaise. Il constituera le purgatoire pour ceux qui devront être encore purifiés. Par ce ciel, dont parle saint Pierre, faut-il entendre la création tout entière ou seulement le firmament, ne faut-il pas entendre plutôt au sens figuré, les paroles de Notre-Seigneur, quand il dit que les étoiles tomberont? Autant de questions auxquelles saint Augustin ne donne pas de réponse, quand il parle de la fin du monde [3] et qu'il décrit en détail l'ordre des événements, qui doivent alors se produire [4]. L'Apocalypse nous dit bien (20, 12), qu'au jugement général les livres où la vie de chaque homme est minutieusement détaillée, seront ouverts; saint Augustin pense que c'est là une image, puisque tout se passera comme en un clin d'œil et que, grâce à la lumière divine, chaque homme revivra dans son âme tous les actes de sa vie entière [5].

La sentence de ce tribunal suprême sera ou l'éternel bonheur ou la condamnation au feu éternel. Ce qu'aura été le jugement particulier, le jugement général le confirmera; l'arrêt sera d'autant plus favorable ou d'autant plus sévère, que les œuvres auront été meilleures ou pires. Que le bonheur du ciel doive être éternel, c'est une vérité, qu'on n'a presque point contestée. Les Origénistes seuls, partant

1. De civ. Dei XX, 16. — 2. Ibid. c. 24, 1. — 3. Ibid. c. 30, 5.
4. Ibid. c. 14. — 5. Cf. ibid. XII, 20; XXI, 16.

d'une fausse conception de la liberté, prétendaient que l'homme devait toujours pouvoir changer, passer du bien au mal et réciproquement. Mais Augustin montre souvent dans ses écrits[1] que la félicité absolue implique la conscience de son inamissibilité. Le symbole des Apôtres a plus tard admis, dans sa dernière rédaction, l'article suivant, conforme d'ailleurs aux paroles de la sainte Ecriture (Matth. 25, 46) : je crois à la vie éternelle. Quelques Pères appellent cela le paradis[2] ou le royaume du ciel (*regnum caelorum*), saint Augustin dut, dans ses discussions avec les Pélagiens, montrer l'identité de celui-ci avec la vie éternelle.

Les Pères de cette époque furent aussi presque tous d'accord sur la nature des joies du ciel ; il n'y eut que des précisions nouvelles apportées par les uns ou par les autres. Saint Augustin fut encore celui qui étudia le plus à fond la question.

Au ciel nous n'avons plus de souci du côté de la nature et de la matière non plus que du côté du corps, il n'y aura plus aucun obstacle qui empêche notre esprit de jouir sans cesse de la béatitude céleste, car, après la glorification, tout sera soumis à l'esprit. Le rêve des anciens sur l'harmonie des sphères se réalisera et tout l'univers jouira d'un accord parfait et merveilleux, qui aura pour objet unique la louange de Dieu[3].

Le péché, avec toutes ses suites, sera pour jamais banni du royaume de Dieu et il règnera dès lors une paix et un sabbat éternels. Notre soif de félicité sera étanchée à un degré non soupçonné et chacun possèdera, sans pouvoir le perdre, le plus haut bien qui doit remplir et satisfaire toutes ses puissances. *Ipse* (*Deus*) *finis erit desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur*[4]. Et Dieu sera tout en tous (I Cor. 10, 28).

Ce qui constituera le bonheur céleste ce sera la contem-

1. *Ambros.* In Ps. 118, sermo 5, 21.
2. *Aug.* De civ. Dei XXII, 30, 1. — 3. Ibid. c. 30, 1. — 4. Cat. 18, 29.

plation de Dieu. La vie éternelle, dit saint Cyrille de Jérusalem, sera d'être avec le Christ, c'est-à-dire les cohéritiers de sa magnificence. D'après saint Grégoire de Nazianze [1], nous serons environnés d'une lumière ineffable, nous connaîtrons parfaitement la Trinité divine et celle-ci s'unira avec notre esprit. Saint Augustin place la plénitude de la félicité dans la vue de l'essence divine. Comme beaucoup d'autres Pères, il admet une élévation de bonheur au moment de la résurrection, car alors notre corps aura ainsi sa part des joies célestes. Peut-être cette opinion vint-elle à saint Augustin, lorsqu'il se posa la question de savoir si le corps glorifié ne pouvait pas participer à la contemplation de Dieu [2]. Les philosophes pensent, en vérité, le contraire : l'intelligible peut seul être l'objet de la conception de l'intelligence, comme le sensible celui de la perception des sens. Mais, réplique saint Augustin, est-ce que Dieu, qui n'a pas de sens, ne perçoit pas aussi les choses matérielles ? Et pourquoi l'intelligible, en renversant l'hypothèse, ne pourrait-il pas devenir l'objet de la perception sensible ? Augustin ne trouve au moins rien d'invraisemblable à ce que les sens perçoivent Dieu lui-même, sinon immédiatement à la façon de l'esprit par son intelligence environnée du « *lumen gloriae* », du moins médiatement par les œuvres et dans les œuvres de la divinité, tout comme nous voyons maintenant, par leurs phénomènes, les substances spirituelles [3].

Malgré cela il y aura différents degrés de bonheur, parce qu'il existe différents degrés de vertu et de mérites [4]. Saint

1. Orat. 16, 9. — 2. *Aug.* De civ. Dei XXII, 29, 3.

3. Ibid. XXII, 29, 6 : Aut ergo per illos oculos sic videbitur Deus, ut aliquid habeant in tanta excellentia menti simile, quo et incorporea natura cernatur, quod ullis exemplis sive Scripturarum testimoniis divinarum vel difficile vel impossibile est ostendere : aut quod est ad intelligendum facilius, ita Deus nobis erit notus ab altero in altero, videatur in se ipso, videatur in caelo novo et in terra nova, atque in omni quae tunc fuerit creatura ; videatur et per corpora in omni corpore quocunque fuerint spiritalis corporis oculi acie perveniente directi.

4. Voir plus haut § 65. Cf. *Aug.* Haer. 86. De virg. c. 26.

Jérôme eut à défendre cette vérité contre Jovinien [1], et saint Augustin y revint souvent dans ses écrits antipélagiens ainsi que dans le traité « De l'état de Dieu ». « Il n'y a pas à douter que ces degrés n'existent, dit-il [2], mais ce royaume heureux a cela de bon, que l'inférieur ne jalousera pas le supérieur..... Personne ne souhaitera ce qu'il n'aura pas reçu et conservera à jamais la plus vive affection pour ce qu'il aura reçu ».

III. L'arrêt irrévocable que portera le juge sur les méchants, sera la condamnation éternelle à l'enfer. L'homme sensuel, qui voudrait bien que ses péchés fussent impunis, pense pouvoir établir une répugnance entre un châtiment si sévère et la bonté de Dieu. Saint Basile eut déjà l'occasion de réfuter au moyen de la sainte Ecriture une telle opinion. Les défenseurs de celle-ci cherchent bien à s'appuyer sur un texte de saint Luc (12, 47). Si on y menace de coups nombreux le serviteur désobéissant, ce n'est pas à dire que les peines de l'enfer auront une fin, mais seulement qu'elles seront diverses et graduées. L'enfer ne peut pas plus finir que le ciel. Les tourments de l'enfer consistent dans un feu éternel, qui, d'après saint Basile, servira à rendre glorieux les corps des bons au ciel, et à punir éternellement les corps des damnés dans l'enfer. Ceux-ci porteront en outre, dans leur corps pour leur éternelle honte, les marques de leurs péchés passés. Mais la plus dure punition de l'enfer sera dans la privation de la félicité céleste et l'éloignement de Dieu [3].

Grégoire de Nazianze témoigne aussi de sa foi en l'éternité des peines de l'enfer, quand il dit dans un discours, que nous avons déjà mentionné [4] : « Pour ceux qui sont dans l'enfer, il n'y aura plus ni confession, ni conversion. La vie et les actes doivent être accomplis ici-bas, là-haut il

1. De civ. Dei XXII, 30, 2.

2. *Symeonis* Met. ex opp. Basil. Sermo 14: De fut. jud. u. 2, 3 (ed. *Maur.* IV, 551 sq.).

3. Orat. 16, 7. — 4. Orat. catech. c. 40 (*Migne* XLV, 104 sq.).

n'y aura que la récompense de ces actes, ainsi Dieu l'a décidé ».

Grégoire de Nysse trouve aussi dans la sainte Ecriture la preuve du dogme de l'éternité des peines de l'enfer. « Quand on vous parle du feu, dit-il à la fin de son discours catéchistique [1], il faut ajouter quelque chose qui manque au concept du feu ordinaire. Tandis que celui-ci peut s'éteindre de multiples façons, celui-là est inextinguible (τὸ μὲν γὰρ οὐ σβέννυται).... Quand, en outre, on vous parle d'un ver. il ne faut pas que votre pensée s'arrête à l'animal qui, dans la nature, porte le même nom : le ver, dont il est ici question, ne meurt pas (ἡ γὰρ προσθήκη τοῦ ἀτελεύτητον) et nous sommes alors amenés à songer à une nature animale autre que celle que nous connaissons ». Il termine le discours en rappelant l'éternité de la récompense (αἰωνία ἀντίδοσις).

Dans son discours « sur la pénitence », il s'adresse à ceux qui ne craignent point les punitions de l'Eglise, le refus d'absolution et l'excommunication et que la mort surprend dans cet état. Une telle âme « portera dans l'éternité une douleur sans fin et inextinguible[2] ». Il prévient les usuriers, que leurs injustices leur mériteront un éternel châtiment.

Çà et là cependant, Grégoire de Nysse sacrifia aux opinions philosophiques d'Origène. S'écartant de la tradition de l'Eglise, il exprime parfois le sentiment que les démons peuvent bien n'avoir été frappés que de châtiments temporels, qu'ils pourraient encore avoir l'espoir de conquérir la félicité infinie par leur purification temporaire. Nous avons déjà cité un passage de ce genre [3], où saint Grégoire dit que finalement toutes les créatures s'accorderont à remercier le Sauveur, aussi bien celles qui auront trouvé leur peine dans la purification que celles qui n'ont jamais eu besoin de purification. Le Sauveur doit avoir

1. *Greg. Nyss.* Orat. de castig. (ed. *Migne* XLVI, 312) : Τὸν ἄληκτον ὀδυρμὸν καὶ ἀπαραμύθητον εἰς αἰῶνας ἐκτίνουσα.

2. Orat. c. Usurarios (ed. *Migne* XLVI, 436) : Αἰωνίου λύπης γίνεσθε πρόξενοι. Cf. p. 52 : Συναγαγὼν δὲ κληρονομίαν ἑαυτῷ μὲν τὴν αἰώνιον κόλασιν.

3. § 27.

pourvu à tout « à la délivrance de l'homme et à celle de l'auteur du mallui-même (αὐτὸν τὸν τῆς κακίας εὑρέτην ἰώμενος) [1] ».

On a de nouveau cherché, en ces derniers temps, à faire accorder ce passage avec l'enseignement traditionnel et on l'a interprété ainsi : par l'auteur du péché, qui est aussi appelé l'ennemi (ἐχθρός), le trompeur (ἀπατεών), l'adversaire (ἀντικείμενος), saint Grégoire a voulu entendre le corps humain avec la concupiscence déréglée. Mais tout le contexte et le chapitre entier s'opposent à cette interprétation. En vérité, la manière dont saint Grégoire expose la victoire du Christ sur le démon a quelque chose d'inconvenant. L'Homme-Dieu trompe le démon par l'apparence chétive de son corps humain, qui cache sa divinité, tout comme le démon avait excité les basses convoitises d'Adam par des sollicitations mensongères et avait ainsi obtenu sa victoire et sa domination sur le premier homme. Ainsi le Christ se soumit par sa forme humaine à la mort et dès lors à l'empire du démon[3], mais il lui échappa par sa divinité. Grégoire de Nazianze blâme cette explication, surtout si elle veut établir l'existence d'un sacrifice pour le démon [4]. D'autres Pères se sont servis de la même figure mais tout ce qu'ils ont voulu dire c'est que le démon, par l'injustice qu'il a causée à l'Homme-Dieu, a perdu tout le pouvoir que Dieu lui avait laissé prendre sur le genre humain. Les paroles de Grégoire n'autorisent pas l'interprétation qu'on a voulu leur donner, pour rétablir l'accord avec l'enseignement de la Tradition. On peut bien admettre que l'Homme-Dieu a exercé, avec sa nature humaine, la domination sur l'ennemi, mais non la domination sur la nature humaine sensible. A la fin du chapitre, il est question, à côté du salut de

1. Orat. cat. c. 26 (*Migne* XLV, 69).
2. *Vincenzi*, S. Greg. Nyss. etc. I (Romae 1864), 20 sqq.
3. Dans les expressions de Grégoire, s'attachant à cette explication littérale, il n'y a rien de blasphématoire, comme le pense *Vincenzi* (p. 24). Il n'y est pas question en effet, de naissance sous la domination du démon ; il ne s'agit que d'une certaine soumission apparente au démon, par la mort.
4. Voir plus haut § 67.

l'homme, de celui de « l'auteur du mal » mais comme d'une toute autre chose. Dans le même discours, Grégoire de Nysse parle de nouveau d'un feu qui doit purifier dans l'autre vie ceux qui, sur terre, n'auront pas obtenu la purification par la foi et le baptême ; il place ce feu après la résurrection. « Tout ce qui reviendra à l'existence par la résurrection, ne recevra pas une vie semblable ; il y aura une grande différence entre les purifiés et ceux qui auront encore besoin de le devenir... Ceux qui n'auront pas obtenu la sainte purification (du baptême) seront purifiés par le feu [1] ».

Dans un autre traité « De l'âme et de la résurrection », il nous représente ce feu purificateur de l'autre vie, comme destiné à éteindre toute faute et à nous rendre tous purs, sans exception, afin que tous nous soyons enfin reçus au ciel. « Après l'apparition des derniers représentants de notre nature, après la purification du péché chez quelques-uns dans cette vie, chez d'autres dans le feu de l'autre vie, tandis que d'autres enfin n'auront fait l'apprentissage ni du bien, ni du mal, son seul but, dit saint Grégoire en parlant de Dieu [2], est de les faire participer tous à ses biens dont l'Ecriture dit, qu'aucun œil ne les a vus, aucune oreille ne les a perçus, aucune pensée imaginés... Toute la différence entre une vie vertueuse et une vie criminelle se montrera surtout dans le plus ou moins de promptitude que l'on mettra à participer à la félicité attendue : la lenteur de la guérison sera en proportion de l'intensité du mal de chacun [3] ». Le Patriar-

1. Greg. Nys. Orat. cat. c. 35 (*Migne* XLV, 92) Vincenzi n'explique pas exactement ce que Grégoire de Nysse entend par le feu qui s'allumera après la résurrection, quand il donne au κακία de notre docteur le sens de péché inhérent à la nature humaine et comportant toutes ses conséquences et ses peines corporelles, quand en outre, il veut découvrir, dans les paroles de Grégoire, un troisième feu différent du feu de l'enfer et du purgatoire (loc. cit., page 67). Dans ce feu spécial, les bons et les méchants surtout doivent se purifier complètement des suites du péché originel jusqu'au moment de la résurrection.

2. De anima et resurrectione (*Migne* XLVI, 152).

3. Cf. Ibid., p. 157, sq.

che de Constantinople, Germain, essaya au dire de Photius[1], de faire croire à une interpolation origéniste de ces passages. Il faut avouer que cette tentative n'est pas soutenable ; ni le contexte, ni le style ne lui donnent le moindre fondement.

Au reste, il n'y a pas le moindre inconvénient pour la tradition de l'Eglise à ce qu'une voix isolée s'élève discordante, surtout quand la question n'est pas tranchée définitivement par le magistère de l'Eglise et que cette opinion s'exprime plutôt sous forme d'explication que de thèse[2]. Il faudrait plutôt s'étonner de l'unanimité absolue, car cela supposerait une sorte d'inspiration. L'opinion subjective d'un docteur particulier doit justement trouver sa justification dans le sentiment universel de l'Eglise et en fait l'y a toujours trouvée, par suite du développement doctrinal opéré sous la surveillance et avec le concours de l'Eglise infaillible. Or, la tradition générale et les enseignements par trop clairs de la sainte Ecriture ne permettaient alors presque pas de doute à ce sujet. Il suffit, pour s'en convaincre, de consulter, en dehors des Pères déjà mentionnés, les Constitutions apostoliques[3], Eusèbe[4], Chrysostome[5], Cyrille d'Alexandrie[6], Grégoire le Grand[7].

Toutefois avant que l'Eglise ne condamnât définitivement les erreurs d'Origène, Grégoire de Nysse ne fut pas le seul à admettre l'opinion origéniste de la conversion finale des réprouvés. Petau[8] cite encore saint Jérôme, qui, dans ses commentaires, admet parfois l'explication d'Origène, avant que les discussions origénistes n'eussent été engagées. Dans le commentaire sur Isaïe (14,20) il confesse que les Chrétiens, qui auront reçu la foi et le baptême, n'auront à craindre que des peines temporelles dans l'autre vie, tandis que les démons

1. Codex, 233.
2. Cf. *Aug*. De cat. rud. 8, 12. — 3. L. V, 7.
4. Praep. ev. XI, 38; cfr. 28. — 5. In Act. hom. 21, 5.
6. In Jes. 55, 11. — 7. Moral, 34, 34.
8. De angelis III, 7.

et les infidèles seront perdus à jamais[1]. Saint Grégoire de Nazianze, dans un passage de ses discours, exprime[2] au moins un doute sur l'éternité des peines de l'enfer.

Le caractère dogmatique de cette question doit bien s'affirmer de plus en plus clairement, grâce aux discussions Origénistes, puisque déjà saint Augustin combattit certaines propositions de ses adversaires, qui les répandaient. Il s'attache à prouver le dogme de l'éternité de l'enfer dans son 21e livre « De l'état de Dieu » et il réfute à fond les objections des incrédules.

Il confirme le dogme d'abord contre ceux, qui prétendent qu'il est injuste de punir, par des peines éternelles, le péché, qui est l'œuvre d'un instant [3] : ils omettent de cette sorte, tous les motifs, qui constituent la gravité de la faute et ne veulent admettre que des châtiments momentanés. Puis il réfute ceux qui ne veulent pas admettre des peines vindicatives, mais seulement des peines médicinales[4]. Il combat ensuite les Origénistes, qui ne veulent pas admettre d'arrêt dans le déploiement de l'activité libre de la créature. Celle-ci doit, d'après eux, toujours pouvoir aller du bien au mal et réciproquement[5]. Il attaque ceux qui pensent que tous seront sauvés finalement grâce à l'intercession des saints et qui dès lors prêchent l'impunité[6], et ceux qui attribuent une telle puissance au baptême et à la participation au corps du Seigneur, qu'on pourra, grâce à ces deux bienfaits, parvenir à la béatitude malgré le dérèglement de la vie[7]. Enfin il écrit contre ceux qui croient pouvoir obtenir le pardon de tous leurs péchés et la rémission de toutes les peines, qui doi-

1. L. c. : Et sicut Diaboli et omnium negatorum atque impiorum, qui dixerunt in corde suo : Non est Deus, credimus aeterna tormenta — sic peccatorum atque impiorum et tamen Christianorum, quorum opera in igne probanda sunt atque purganda, moderatam arbitramur et mixtam clementiae sententiam judicis. Cf. C. Pelagg. I.

2. Orat. 40, 664. — 3. De civ. Dei XXI, 11.

4. Ibid. c. 13. Cf. Enchir. c. 112.

5. *Aug.* De civit. Dei XXI, 16. Augustin fait observer ici que l'Eglise a condamné Origène à cause de ces erreurs et d'autres encore.

6. Ibid. c. 18. 24. — 7. Ibid. c. 19. 20. 21. 26.

vent en être la conséquence, par l'accomplissement de quelques bonnes œuvres extérieures et par l'aumône[1]. Le dogme lui paraît solidement et clairement établi sur la sainte Ecriture (Matth. 25, 41, 46) et sur cette raison, que, dans l'opinion contraire, il faut également nier l'éternité du bonheur céleste[2].

Les peines de l'enfer consistent essentiellement, d'après les Pères, dans l'éloignement de Dieu[3]. En outre, la sainte Ecriture nous les dépeint sous la forme d'un feu, qui ne s'éteindra jamais, et d'un ver, qui ne mourra point (Eccli. 7, 19. Is., 26, 24. Marc, 9, 42, 43). Quelques-uns ont pensé que le feu devait plutôt occasionner la douleur du corps et le ver celle de l'âme, bien que saint Augustin regarde comme plus vraisemblable que l'un et l'autre s'attaquent directement au corps et par lui à l'âme[4]. Les Pères n'ont pas toujours résolu de la même façon la question de savoir si le feu de l'enfer est matériel ou non. Grégoire de Nysse s'est contenté de dire dans son traité « De l'âme et de la résurrection », que ce feu ne sera pas celui que nous connaissons. Jean Damascène[5] pense que ce ne sera pas un feu matériel (οὐχ ὑλικόν). Jérôme[6] avait déjà fait observer que cette opinion était partagée par un grand nombre. Ambroise parle comme si on devait croire non à l'existence d'un feu matériel et corporel, mais seulement aux tortures de la mauvaise conscience[7].

1. Ibid. c. 27.
2. Ibid. c. 23 : Par pari enim relata sunt, hinc supplicium aeternum, inde vita aeterna. Dicere autem in hoc uno eodemque sensu : Vita aeterna sine fine erit, supplicium aeternum finem habebit, multum absurdum est.
3. Enchir. c. 113.
4. De civ. Dei XXI, 9, 2 : Ergo tamen facilius est ut ad corpus dicam utrumque pertinere, quam neutrum; et ideo tacitum in illis divinae scripturae verbis animi dolorem, quoniam consequens esse intelligitur, etiamsi non dicatur, ut corpore sic dolente animus quoque sterili poenitentia crucietur.
5. De orth. fide IV, 37 in fine. — 6. L. III. in ep. ad Ephes. 5, 6.
7. Exp. Evang. sec. Luc. VII, 205 : Ergo neque est corporalium stridor aliquis dentium, neque ignis aliquis perpetuus flammarum corporalium, neque vermis est corporalis. Sed haec ideo ponuntur, quia sicut ex multa

Augustin ne veut pas donner comme un enseignement commun de la tradition l'opinion que ce feu sera matériel, mais d'une nature plus subtile [1]; il pense toutefois que plus vraisemblablement ce doit bien être un feu matériel, qui fera le tourment des démons. Il est aussi facile en effet, à la toute-puissance de Dieu d'enchaîner les démons, bien qu'ils soient de purs esprits, à des tourments horribles, subis dans un lieu déterminé et causés par la matière même, que d'unir l'esprit humain à un corps matériel [2]. Cette opinion fut communément admise au moyen âge.

Les Pères crurent enfin à une différence de gloire au ciel, comme ils avaient reconnu, d'après les degrés de démérite, une distinction de châtiments dans l'enfer [3]. Saint Augustin va jusqu'à dire, au moins dans un passage, que les damnés pourront recevoir un adoucissement [4] temporaire à leurs souffrances, grâce à nos prières et à nos bonnes œuvres. Ailleurs [5] au contraire, il fait observer que l'Eglise ne prie pas pour les mauvais anges et qu'elle ne prierait pas davantage pour les réprouvés, si elle était sûre de leur réprobation.

Le sentiment de l'éternité des peines de l'enfer était profondément implanté dans le cœur des fidèles. C'est lui qui les préservait du péché, surtout du péché d'infidélité ; c'est

cruditate et febres nascuntur et vermes : ita si quis non decoquat peccata sua, velut quadam interposita sobrietate abstinentiae, sed miscendo peccata peccatis, tamquam cruditatem quamdam contrahat veterum et recentium delictorum, igne aduretur proprio et suis vermibus consumetur.

1. *Aug.* De civ. Dei XXI, 9, 10, 16.

2. Ibid. c. 10, 1. Voir plus haut § 55.

3. De pecc. mer. et rem. I, 16. De bapt. V, 19, 26. Enchir. c. 111.

4. Enchir. c. 110. Il est encore douteux s'il parle de ceux qui sont en purgatoire et attendent la délivrance ou des damnés, quand il dit : Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt, ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio. Mais il est dit c. 112 : Sed poenas damnatorum certis temporum intervallis existiment, si hoc eis placet, aliquatenus mitigari. Cap. 113 : Manebit ergo sine fine mors illa perpetua damnatorum, id est alienatio a vita Dei, et omnibus erit ipsa communis, quaelibet homines de varietate poenarum, de dolorum revelatione vel intermissione pro suis humanis motibus suspicentur. Cf. *Chrysost.* In ep. ad Phil. hom. 3, 4. *Prudentius*, Carmen 5 (de cereo paschali) v. 125-136.

5. De civ. Dei XXI, 24, 1.

lui qui leur faisait supporter leurs peines et confesser courageusement le nom de Jésus jusque dans les tourments les plus horribles, mais toujours passagers, du martyre. Nous en avons un témoignage irrécusable dans les martyrs, qui confessèrent leur foi avant ou après le concile de Nicée [1].

§ 79

Les controverses origénistes et leur résultat pour l'eschatologie

Parmi les adversaires d'Origène, avant le concile de Nicée, on distingue spécialement Méthode, évêque de Tyr (311), qui combattit le préexistentianisme et la doctrine d'Origène sur la résurrection.

L'Eglise d'Alexandrie comptait en outre de nombreux amis d'Origène : l'évêque Héraclée et Denys, les prêtres Théognoste [2], Piérius [3] et son disciple Pamphile de Césarée. Ce dernier (mort martyr en 309) avait dû connaître beaucoup d'adversaires d'Origène, car il composa l'apologie de ce philosophe en cinq livres ; la traduction de Rufin ne nous en a conservé que le premier [4]. Les discussions ariennes attirèrent l'attention des évêques et des théologiens sur la question particulière de l'homousie du Fils avec le Père.

1. Etudier entre autres, les professions manifestées par les actes des martyrs, dans *Ruinart*; en particulier celle de saint Claude (+ 285 ap. J.-C.) loc. cit. p. 267 : Tormentis enim me non poteris nocere; animae autem tuae ignem inextinguibilem providisti; de saint Patrice (loc. cit. p. 555) : Geminas praeter haec sedes apparavit, earumque alteram sempiterna illustrem luce faciens, omnibus iisque exquisitissimis bonis cumulavit : alteram vero perpetuis tenebris, et nunquam finiendae castigationis igne, velut sempiterno supplicio implevit; de saint Maxime (p. 157) : Haec non sunt tormenta, quae pro nomine Domini nostri J. Chr. inferuntur, sed sunt unctiones. Si enim recessero a Domini mei praeceptis, quibus sum de evangelio ejus eruditus, vera et perpetua mihi manebunt tormenta.

2. Cf. *Photius*, Cod. 106. — 3. Ibid. cod. 118. 119.

4. Jérôme (Ad Pammach. et Ocean., ed. *Vallarsi* epist. 84, § 11) met en doute l'authenticité de cette apologie et la regarde comme une œuvre d'Eusebe. Avec plus de raison Tillemont la regarde comme une œuvre commune de Pamphile et d'Eusèbe. Cf. (Mém. V, 358; Walch, *Historie der Ketzereien* 7, 420 ff.).

On en vint alors à se demander si l'exposition du dogme de la sainte Trinité telle qu'elle avait été faite par Origène, était exacte et orthodoxe. Les Ariens durent l'invoquer maintes fois comme un patron de leurs erreurs, puisque Athanase le défendit de leurs accusations parfois injustifiées[1]. Du côté des adversaires d'Origène, se tinrent de nouveau Eustache d'Antioche et Marcel d'Ancyre. Celui-ci l'accusa en particulier, d'être passé de la philosophie de Platon aux travaux sur la théologie, sans faire les études nécessaires qui préparent à la science sacrée. Là est la cause de bon nombre de ses erreurs, surtout de celles qu'on relève dans son ouvrage intitulé « *De principiis*[2] ». D'un autre côté, les grands docteurs de l'Eglise au IVe siècle, Hilaire, les trois Cappadociens, Ambroise etc., avaient pour Origène une vénération profonde, bien que saint Basile[3] l'accusât d'errer dans sa doctrine sur le Saint-Esprit.

I. — A la fin du IVe siècle, il s'éleva, dans les monastères d'Egypte et de la Palestine de nouvelles discussions qui furent très violentes au sujet de l'orthodoxie d'Origène. La biographie de Pacôme († 350), dont l'auteur est inconnu, nous apprend que Pacôme avait jeté à l'eau les ouvrages d'Origène et en avait interdit la lecture à ses moines. Ce qui est manifeste, en tout cas, c'est qu'à la fin du IVe siècle, il s'était formé deux partis parmi les religieux, les uns étaient pour Origène, les autres contre. Les premiers s'estimaient supérieurs en intelligence aux seconds, qu'ils regardaient de haut et accusaient de zèle aveugle en faveur d'une orthodoxie mal comprise, les traitaient d'anthropomorphites, attribuant à Dieu les qualités des choses finies. Le porte-parole des Origénistes était l'aveugle Didyme d'Alexandrie, qui compta, un certain temps au moins, parmi ses élèves saint Jérôme lui-même. Dans son

1. *Athan.* de decr. Nic. syn. c. 25. 27.
2. *Eus.* C. Marc. I, 4.
3. De spir. s. c. 29, § 73 (ed. *Maur.* III, 61).

apologie d'Origène, il chercha moins à le justifier, en prétextant des interpolations faites dans ses écrits, qu'en usant d'interprétations spécieuses.

La discussion s'enflamma encore davantage, quand saint Epiphane, évêque de Salamine en Chypre, s'engagea dans la lutte. Il s'était déjà déclaré l'adversaire d'Origène dans son ouvrage intitulé Ἀγκυρωτός et dans la 64e herésie de son « Histoire sur les hérésies » parue en 375 après Jésus-Christ. Dans ce dernier ouvrage[1] il établit l'index suivant des erreurs particulières d'Origène :

1. Le Fils ne connaît pas le Père, ni le Saint-Esprit le Fils, ni les anges le Saint-Esprit, ni les hommes les anges. Le Fils est issu d'une part de l'essence du Père, et d'autre part, il est créé[2].

2. Les âmes humaines ont déjà existé avant le corps, elles ont été anges, mais à cause de leurs péchés, elles ont été enfermées dans des corps pour faire pénitence sur terre et obtenir ainsi leur réconciliation. Le corps est donc la chaîne, la prison (δέμας) de l'âme. Ainsi Origène appuyait ses erreurs sur les Psaumes : 114, 7 ; 118, 67.

3. Adam a perdu sa ressemblance avec Dieu par le péché et c'est après le péché que Dieu l'a revêtu d'une peau de bête, en lui donnant un corps grossier et matériel.

4. Origène enseigne une résurrection incomplète ; parfois

1. Haer. 64, 4.

2. Epiphane ne dit pas expressément s'il a entendu donner le texte ou seulement le sens d'Origène bien que la dernière hypothèse soit la plus vraisemblable. Des mots ποίημα, κτίσμα, il a peut-être conclu à la création du Verbe. Mais cette accusation est aussi peu fondée que celle de la non-connaissance du Père par le Fils et le Saint-Esprit (Cf. *Histoire des dogmes* I [2e édit. all.] 134 et suiv.) Pourtant *Vincenzi*, dans l'apologie d'Origène, n'a pas réussi à prouver que celui-ci avait toujours admis l'homousie, au sens même du Concile de Nicée, saint Jérôme (Adv. Joa. *Hier*. c. 7. Adv. Ruf. II, 11) fait à Origène le même reproche, que le Père ne voit pas le Fils, ni le Fils le Père et il cite, à l'appui de son accusation, le *De princ*. I, 1, 8. Comme il ressort de tout le contexte non moins que de la traduction de Rufin Origène n'a voulu contester dans ce passage que la vue sensible, mais non la connaissance propre du Père par le Fils, etc..., car Dieu, en tant qu'être immatériel, est invisible.

il l'admet, parfois il la méconnaît absolument ou ne croit qu'à une résurrection partielle de l'homme.

5. Il explique d'une manière trop allégorique, le paradis terrestre, les eaux du firmament etc...

De tous ces chefs d'accusations, le second n'est pas dénué de fondement.

Plus tard Epiphane entra en guerre contre l'Origénisme dans ses sermons mêmes. En 392, un certain Aterbius d'Egypte était venu en Palestine et avait accusé Jérôme et Rufin, qui s'y trouvaient au même temps, d'une prédilection trop vive pour Origène. Jérôme s'était d'abord prononcé avec éloge sur l'érudition et les mérites signalés d'Origène en exégèse, mais mieux informé et soucieux de son orthodoxie, il avait précisé son jugement et trouvé, à côté de passages excellents, de nombreuses erreurs dans les écrits d'Origène. Bientôt après (324) arriva Epiphane à Jérusalem; il prononça un sermon contre l'Origénisme dans l'église du Saint-Sépulcre. L'évêque du lieu, Jean, était présent, mais il manifesta par ses gestes d'impatience, ses hochements de tête, qu'il n'était pas de l'avis de l'orateur. Il monta donc aussitôt après en chaire et prêcha contre les anthropomorphites, en faisant des allusions évidentes à Epiphane. Celui-ci ne voulut pas se laisser accuser ainsi sans répondre. Il remonta encore en chaire, condamna publiquement l'anthropomorphisme et exprima son espoir que les Origénistes renieraient de même les accusations qui pesaient sur eux [1]. Vaine attente. Epiphane écrivit alors une lettre aux moines de Bethléem, chez qui séjournait Jérôme, et il obtint d'eux qu'ils rompraient, dans les choses spirituelles, avec l'évêque Jean, jusqu'à ce qu'il eût donné un témoignage de son orthodoxie, en reniant les erreurs origénistes.

Environ trois ans après cette scène, Epiphane écrivit à l'évêque Jean pour s'excuser d'avoir empiété sur ses droits

1. Cf. *Epiph.* ad Joan. a Hieron. latine reddita epist., inter *Hier.* Opp (ed. *Vallarsi*) I, ep. 51.

en ordonnant un prêtre pour le monastère de Bethléem, mais il le met encore en garde contre les erreurs origénistes. Il en mentionne alors quelques-unes expressément, parmi lesquelles l'erreur sur la conversion finale du démon. Il en ajoute aussi quelques autres, qu'il avait négligé de signaler précédemment[1]. Enfin il prie Dieu de préserver l'évêque Jean ainsi que Rufin d'une telle hérésie. Saint Jérôme, expliquant cette parole, pense qu'Epiphane les a qualifiés tous les deux d'hérétiques.

Cette controverse eut encore pour conséquence la séparation de saint Jérôme et de Rufin ; le premier avait pris résolument parti contre Origène, le second lui était resté favorable. C'est à cette époque que Théophile, patriarche d'Alexandrie, paraît s'être aussi jeté dans la lutte en Palestine. Il y envoya un prêtre, nommé Isidore, qui prit parti pour les Origénistes. Entre temps, l'évêque Jean l'informa de ce qui se passait, dans une lettre où il cherchait à se justifier lui-même. Dès que cette lettre fut connue à Rome, Jérôme se hâta d'expliquer la situation à son ami Pammachius, qui habitait Rome[2]. Dans sa lettre à Théophile, Jean n'avait pas indiqué le point précis des questions en litige, car il se défend inutilement des erreurs de Marcion, d'Arius, d'Eunomius, de Manès dont Epiphane ne l'avait pas accusé, tandis qu'il ne formule pas son avis d'une manière précise sur les propositions d'Origène, qui avaient fait l'objet des observations d'Epiphane. Il ne considère pas comme une erreur le préexistentianisme, mais il renie les propositions, qui feraient de l'âme une partie de Dieu lui-même, ou qui lui refuseraient la liberté ; il se tait absolument sur la question de savoir si le corps est pour l'âme une chose contre nature et si la résurrection est aussi *contra naturam*. Après avoir établi, sur le fondement de la sainte Ecriture (saint Jean, 5, 17. Zach. 12, 1. Ps. 32, 15) et dans l'intérêt de la différence essentielle entre

1. Cf. inter *Hier*. Opp. (ed. *Vallarsi*) I, epist. 51.
2. *Hier*. Lib. adv. Joan. ad Pammach. c. 5. 20. 21.

l'âme des hommes et celle des bêtes, l'opinion du créatianisme, en faveur de laquelle il n'hésite pas à se prononcer, il passe à la question de la résurrection. Sur ce point encore, Jean ne s'était pas clairement exprimé ; il avait seulement dit : « Nous reconnaissons aussi les souffrances du Christ sur la croix, sa mort, sa sépulture, sa résurrection, et tout cela ne s'est pas seulement passé en figure, mais en vérité et en réalité. Lui, le premier né des morts, a élevé au ciel les premiers des corps humains, qu'il a suscités du tombeau et nous a donné l'espérance de la résurrection par la résurrection de son propre corps. C'est pourquoi nous espérons tous ressusciter des morts, comme il en est lui-même ressuscité. Cette résurrection ne doit pas se faire dans des corps étrangers, dont nous revêtirions les formes fantastiques, mais dans le corps même, qui a été déposé au tombeau, qui nous environne et qui sera enseveli ; la résurrection se fera en tout d'après le modèle du Christ ».

Cet aveu ne suffit pas encore à Jérôme ; il demande une condamnation formelle des erreurs d'Origène. Dans son IVe livre « sur la Résurrection », dans l'explication du premier psaume ainsi que dans ses *Stromates*, celui-ci avait, en effet, nié l'identité du corps ressuscité avec notre corps actuel, bien qu'il reconnût dans son ensemble la résurrection et sa nécessité. Il conteste positivement le rétablissement des divers organes de notre corps, en disant qu'ils n'auraient aucune utilité dans la vie future[1]. C'est

1. *Vincenzi* (II, 36) regarde comme non authentique le 4e livre d'Origène sur la résurrection, parce que Eusèbe et Pamphile ne le mentionnent pas expressément. Quant à ce qui regarde la dernière accusation, elle est bien fondée, car, d'après Rufin, tel était bien l'enseignement d'Origène. Rufin avance même que Jérôme a admis l'opinion d'Origène dans son commentaire sur la lettre aux Eph. (5, 32), qu'il a tiré de ce passage une explication allégorique : l'âme doit aimer et soigner le corps (l'apôtre avait dit que l'homme devait aimer et soigner sa femme) pour que le corps devienne dès ici-bas spirituel et qu'ainsi disparaisse la différence générique entre le corps et l'âme, comme cela doit arriver pour l'homme et la femme dans l'au-delà, Jérôme se défend (Adv. Ruf. I, d. 28 et suiv.) d'une telle com-

pourquoi saint Jérôme exige de Jean une déclaration plus précise sur ces deux points. D'abord, il ne doit pas se contenter d'admettre la résurrection du corps (*corporis*), mais celle de la chair (*carnis*), ainsi que le proclament le symbole des Apôtres et Job (19, 23-25). Le second point paraît à Jérôme encore plus important, à savoir qu'on doit croire au rétablissement de tous les organes de notre corps lors de la résurrection bien qu'ils soient destinés, dans l'autre vie, à d'autres fonctions qu'ici-bas. Il en trouve une preuve dans la transfiguration du Thabor, où les organes du corps n'avaient pas été anéantis; l'Apôtre pensait bien en outre ainsi quand il disait que cet habit mortel doit être recouvert d'immortalité[1]. Mais les infirmités ou les défauts de la vieillesse et de l'enfance n'auront pas de place au ciel, où nous apparaîtrons tous ressuscités plus probablement à la pleine maturité de l'âge.

En 397, Théophile vient lui-même en Palestine pour arriver à un accommodement dans le différend intervenu, ce qui est sûr, c'est qu'en 397 ou 399 la paix fut conclue entre Jérôme et Rufin et qu'ils rentrèrent en communion l'un avec l'autre[2].

Mais la lutte recommença bientôt lorsque Rufin, qui s'était rendu à Rome, eut dans le prologue de la traduction latine des quatre livres *De principiis*, présenté Jérôme comme un admirateur d'Origène. Cette traduction fit grand bruit. Pammachius et Oceanus l'envoyèrent à Jérôme, leur ami, en le priant d'en composer une plus précise. Rufin reconnaît lui-même, dans l'avant-propos, qu'à

paraison avec Origène; il ne nie pas l'existence de la diversité des sexes dans l'autre vie, il proclame seulement la domination de l'esprit sur les plaisirs des sens.

1. *Hier*. Lib. adv. Joan. c. 31 : Resurrectionis veritas sine carne et ossibus, sine sanguine et membris intelligi non potest. Ubi caro et ossa et sanguis et membra sunt, ibi necesse est, ut sexus diversitas sit. Ubi sexus diversitas est, ibi Joannes Joannes, Maria Maria. Noli timere eorum nuptias, qui etiam ante mortem in sexu suo sine sexus opere vixerunt. Cf. Adv. Jov. I, c. 36.

2. *Hier*. Adv. Ruf. III, 5.

cause de la forme de certaines expressions, qui pouvaient paraître hasardées à des oreilles romaines, il avait dû modifier quelques passages sur la Trinité. Ceux-ci avaient été, au reste, interpolés par les hérétiques et ne s'accordaient pas avec la doctrine d'Origène dans ses autres écrits. Jérôme[1] fait alors remarquer que Rufin, dans sa traduction, a laissé subsister les autres erreurs d'Origène sur la chute des anges, sur la restauration finale de toutes choses dans l'état primitif, etc. Il se refuse à admettre une interpolation faite par les hérétiques : la diffusion si considérable des écrits d'Origène l'aurait rendue impossible. Quoi qu'il en soit, sur les instances de ses amis, Jérôme se mit lui-même à l'œuvre et composa une nouvelle traduction des quatre livres du *de principiis*. Nous n'en avons que des fragments, mais assez nombreux pour pouvoir affirmer que Jérôme a voulu trop voir dans le livre d'Origène, qu'il a eu peut-être un autre texte devant les yeux ou qu'il a forcé le sens de quelques propositions qui, d'après ce qui nous reste d'Origène, ne peuvent lui être imputées. Telle est en particulier la thèse de la non-connaissance du Père par le Fils, de la dissolution de toutes choses dans la substance divine, de la création du Logos etc. Il ne s'ensuit pas que la traduction de Rufin ait toujours été absolument fidèle[2].

Cependant cette traduction avait déterminé une intervention du pape Anastase. L'évêque Jean de Jérusalem s'adressa à lui par lettre et le pria de porter un jugement définitif, en particulier sur Rufin. Le pape répond[3] que l'ouvrage *De principiis*, connu à Rome par la seule traduction de Rufin, a soulevé autour des âmes comme un nuage obscur et, par des détours et des circonlocutions, lésé la foi, comme il est facile de s'en convaincre par la tradition des Apôtres et des ancêtres. Il approuve ensuite la défense portée par les empereurs de lire les écrits d'Ori-

1. Ibid. II, 2. — 2. Cf. Ibid. II, 3; III, 10.
3. Baronius fixe cette réponse en 402, l'année même la mort du pape.

gène[1]. A la fin de la lettre, il dit de Rufin qu'il le considère comme un étranger et qu'il lui laisse le soin de voir où il pourra être absous[2].

Bientôt après (403), Rufin publia une apologie contre les reproches de Jérôme. Celui-ci répondit dans ses deux livres contre Rufin ; il en ajouta même un troisième pour répliquer aux injures de son adversaire. Rufin mourut en 410. L'histoire ne nous dit pas s'il avait changé d'avis sur Origène. Jérôme continua à combattre l'enseignement dogmatique d'Origène, nous en avons la preuve dans une lettre écrite à Avitus, dix ans après la traduction du Périarchon. Il y a encore ici les mêmes exagérations. Il y fait cependant observer avec raison qu'Origène développe souvent la doctrine de la résurrection au sens de la tradition de l'Eglise, qu'il ne s'en écarte guère que dans les points moins importants de la reconstitution des organes divers du corps[3], mais que malgré cela sa thèse fondamentale de la préexistence des âmes et la signification qu'il donne à la matière, comme

1. *Anast.* Adv. Joan. ep. c. 3 (v. *Vincenzi* III, 274) : Origenes autem, cujus in nostram linguam composita derivavit (Rufinus), antea et quis fuerit, et in quae processerit verba, nostrum propositum nescit. Quod vero sit animi mei studium, cum tua paulisper super hoc conferam sanctitate. Hoc igitur mente concepi, quod urbis nostrae populis de translatis Origenis lectio patefecit, quadam puris mentibus velut nebula caecitatis injecta, fidem Apostolorum et majorum traditione firmatam, velut deviis anfractibus illum voluisse dissolvere.

2. Que le pape ait voulu prononcer l'excommunication contre Rufin par ces mots : viderit, ubi possit absolvi , c'est ce que contestent beaucoup d'auteurs : Noris (Cf. tom. IV, 827 et suiv. les « observations » de Ballerini), Constant, Rubeis; d'autres au contraire, même Stilting, l'affirment (Cf. Walch, *Historie der Ketzereien*, 7, 493). Vincenzi (III. 278) s'efforce en vain de ne faire porter le jugement du pape que sur les prétendues erreurs signalées dans Origène par Théophile et Jérôme ou sur les interpolations, que l'on trouve dans la traduction de Rufin. Celui-ci n'a même pas entendu de la sorte la lettre du pape, il la considère seulement comme une œuvre apocryphe. Mais Jérôme (Adv. Ruf. III, 6) le renvoya au « Chartarium » papal. Il n'y a qu'un point où l'on peut être d'accord avec Vincenzi, c'est quand il doute de l'authenticité de la prétendue lettre du pape à Simplicien, évêque de Milan († 400), dans laquelle Origène est formellement condamné comme hérétique.

3. *Hier.* Adv. Ruf. II, 3.

cela ressort clairement du Périarchon, enlèvent à la résurrection de nos corps actuels toute sa signification[1]. Pamphile lui-même[2] et Rufin[3], attribuent bien cette doctrine à Origène.

2. En Egypte, les discussions origénistes avaient aussi soulevé un grand émoi, sans profiter au développement du dogme. Le patriarche Théophile s'était rendu lui-même en Palestine pour s'interposer en arbitre de paix[4]. Dans un mandement paru à l'occasion de Pâques en 399, il s'était prononcé ouvertement contre les anthropomorphites, qui étaient les adversaires des Origénistes[5]. Les controverses et les discussions théologiques étaient entrées dans les monastères d'Egypte. Il n'a pas encore été possible à l'histoire ecclésiastique de déterminer avec une absolue certitude, à la suite de quelles circonstances Théophile changea tout d'un coup d'opinion et prit résolument parti contre les Origénistes[6]. Il est douteux que cette volte-face se soit produite

1. Opp. (ed. *Vallarsi*) I, epist. 124, § 1; cf. 3. — 2. Cf. Adv. Ruf. II, 4.
3. Apol. ad Anast. c. 6. Opp. (ed. *Vallarsi*) p. 406.
4. *Hieron.* Lib. adv. Joan. ad Pammach. c. 3 sqq. Opp. (ed. *Vallarsi*) II, 410 sqq. *Hier.* ad Theoph. (ed. *Vallarsi*) I, epist. 82.
5. *Cassian.* Coll. X, 2, 3. *Socr.* H. E. VI, 7. *Sozom.* H. E. VIII, 11.
6. Théophile raconte lui-même dans une circulaire (*Mansi* III, 979 et sqq.; inter *Hier.* opp. ed. *Vallarsi*, I, epist. 92) de l'année 400, qu'il se rendit vers la montagne Nitrique pour calmer les différends qui s'étaient élevés parmi les moines et qu'il défendit la lecture des écrits d'Origène, après y avoir remarqué quelques erreurs, qu'il y avait d'ailleurs signalées. D'après lui, les Origénistes auraient eu pour chef un de ses anciens amis, Isidore, qui les aurait excités contre leur patriarche, parce que celui-ci l'avait fait comparaître pour quelque crime devant un synode d'évêques. — *Palladius*, au contraire, le contemporain et le biographe de saint Chrysostome, raconte que Théophile persécutait Isidore par haine et cupidité et qu'il l'avait accusé de crimes non réels. Cette persécution s'était même étendue sur les moines, qui avaient offert un refuge à Isidore et étaient devenus ses partisans. Tous étaient Origénistes et c'est parmi eux que se trouvaient les quatre longs frères, d'abord les favoris de Théophile et de Dioscore, plus tard sacré évêque d'Hermopolis. — D'après *Socrate* (H. E. VI, 3, 4, 5, 14, 18), Théophile aurait, par sa polémique, excité les moines anthropomorphites à un soulèvement en règle. Ceux-ci l'auraient assailli dans Alexandrie et l'auraient obligé à leur donner la promesse de la condamnation des écrits d'Origène. Cela aurait été l'occasion de la scission des quatre longs frères d'avec Théophile. A la suite de leur opposition, ils auraient

par le seul amour de l'intégrité de la foi; elle fut en grande partie, l'œuvre de passions mauvaises. Il est cependant incontestable que les Origénistes appelés devant les synodes d'Alexandrie, y soutinrent des propositions fausses, notamment celle de la rédemption possible du démon, qui souleva l'opinion générale. Plusieurs synodes, présidés par Théophile, examinèrent les écrits d'Origène et en défendirent la lecture [1]. L'expulsion des partisans d'Origène des monastères égyptiens doit déjà avoir eu lieu en 399 et en 400, car c'est à cette époque que se rapportent les lettres de Théophile à Jérôme et les réponses de celui-ci sur ce sujet [2], ainsi que la lettre synodale [3] de Théophile adressée à beaucoup d'évêques d'Orient et d'Occident et au pape Anastase, pour les prier de prendre les mêmes mesures envers tous les Origénistes (400 apr. J.-C.). Les erreurs signalées aux numéros 2 et 4 de cette lettre sont extraits peu fidèlement des écrits d'Origène ; ce sont surtout des conséquences exagérées de la doctrine de la préexistence des âmes, qui constituaient l'enseignement particulier de certains moines, ainsi que le remarque au reste Théo-

été chassés des monastères Nitriques, se seraient réfugiés d'abord à Jérusalem, puis à Constantinople, où se tenait déjà caché depuis longtemps Isidore, parce qu'il n'avait pas voulu déposer un faux témoignage en faveur de Théophile. Sozomène expose les faits à peu près de la même façon (H. E. VIII, 2, 4, 7, 20). *Vincenzi* (III, 185-231) s'appuie sur le biographe de saint Chrysostome, *Georges* d'Alexandrie du commencement du VIIe siècle (qu'il regarde comme supérieur aux critiques les plus remarquables, *Savile*, l'auteur de la biographie (Chrys. Opp. VIII, 157-207), *Tillemont*, etc.), pour conclure que Théophile avait engagé la lutte contre Origène, sous la pression de passions diaboliques et avait faussé, en la transformant, l'opinion d'Epiphane et de Jérôme. Cette dernière affirmation est chronologiquement absolument insoutenable.

1. *Sulpice Sevère* († 406) le rapporte et il ajoute son propre jugement (Dial. I, 6)... Ergo miror, unum eundemque hominem (Origenem) tam diversum a se esse potuisse, ut in ea parte, quae probatur, neminem post Apostolos habeat aequalem : in ea vero, quae jure reprehenditur, nemo deformius doceatur errasse... c. 7 : Sed tamen, sive illud error est, ut ego sentio, sive haeresis ut putatur; non solum reprimi non potuit multis animadversionibus sacerdotum etc.

2. *Hier.* Ep. 86 sqq. (ed *Vallarsi*).

3. *Mansi* III, 979 sqq. ; inter *Hier.* Opp. (ed. *Vallarsi*) I, epist. 92.

phile, à la fin de sa lettre[1]. Il faut en dire autant des autres lettres pascales de Théophile, dont trois nous sont restées dans la traduction de saint Jérôme ; ce sont celles des années 401, 402, 404. Il s'occupe moins des erreurs sur la Sainte Trinité que de celles sur la délivrance possible des mauvais anges, l' ἀποκατάστασις τῶν πάντων au sens d'Origène, ou encore de celles sur la dissolution finale du corps ressuscité. L'intervention de Théophile ne détermina pas une solution dogmatique ; ce fut même un côté absolument négligé, depuis surtout que saint Chrysostome fût entré en lice à cause des « longs frères » et qu'il eût été déposé au synode « sous le chêne » (403). Les Origénistes s'attachèrent à enseigner quelques propositions qui n'avaient aucun rapport avec les doctrines d'Origène. S'il faut en croire le rapport de Méthode et d'Ephiphane, Origène avait recherché l'identité du corps ressuscité dans la forme et non dans les parties matérielles du corps, tandis que les Origénistes admirent, dans la suite, une transformation de la forme actuelle en forme plus parfaite,voire même sphérique. Au milieu du ve siècle, *Antipater* s'élève contre cette doctrine et maintient énergiquement avec Tertullien, Epiphane, Jérôme, Augustin, la reconstitution de tous les organes et l'identité de la forme actuelle du corps[2]. L'abbé Gélasinus fit lire son écrit aux moines origénistes dans la nouvelle laure près de Jérusalem.

Le jugement de l'église d'Alexandrie et celui de l'église de Rome par le pape Anastase furent peu à peu considérés dans toute l'Eglise comme une condamnation d'Origène. Le pape Léon dit[3] qu'Origène fut justement condamné à cause de son préexistentianisme. Le *Decretum Gelasianum*[4], approuvé au synode de Rome (496) cite parmi les livres prohibés ceux d'Origène, que Jérôme a censurés ; ce même

1. *Hier.* Opp. (ed. *Vallarsi*) I, epist. 92, § 3.
2. Fragments du traité d'Antipater, que Jean Damascène nous a conservés. (ed. *Lequien* II, 764-769. *Migne* XCVI, 487-501).
3. Ep. 35, 3. Opp. (ed. *Ballerini*) I, 881.
4. *Mansi* VIII, 153 sqq.

décret désapprouve Eusèbe, qui a écrit un livre pour défendre Origène.

3. Il se forma néanmoins un parti origéniste dans les monastères de la Palestine, notamment dans la grande laure. Saint Sabas lutta contre lui et son chef Nonnus. Il vint à Constantinople en 530 pour demander à l'empereur son secours [1]. Malheureusement il mourut l'année suivante (531). Les Origénistes relevèrent plus audacieusement la tête, surtout quand ils eurent pour les protéger Théodore Askidas, sorti de leurs rangs pour devenir évêque de Césarée et qui se tenait d'ordinaire à la cour de Constantinople. Ils obtinrent la majorité à la nouvelle laure, chassèrent leurs adversaires en usant même de moyens violents. Pour tous ces motifs, Ephrem patriarche de Constantinople, prononça contre eux l'anathème. Ils n'en devinrent que plus osés et exigèrent de Pierre, patriarche de Jérusalem, que le nom d'Ephrem fût rayé des diptyques. Celui-ci envoya alors deux moines à l'empereur avec une lettre d'accusation contre les Origénistes, à la suite de laquelle Justinien publia un édit, où il condamnait plusieurs de leurs propositions[2]. Libératus [3] et Facundus [4], des écrivains favorables aux Trois-Chapitres, ajoutent que l'apocrisiaire du pape, nommé Pélage, pape lui-même plus tard sous le nom de Pélage Ier, et le patriarche Mennas avaient mis l'édit dans les mains de Justinien et obtenu ainsi la signature de Théodore Askidas. Celui-ci s'était alors décidé à demander à l'empereur la condamnation des Trois-Chapitres, parce qu'il y voyait un coup porté à l'autorité du quatrième concile œcuménique.

Dans l'édit [5], l'empereur mentionne plusieurs erreurs

1. C'est ce que rapporte le moine Cyrille de Scythopolis, qui vivait à la même époque. (Vita Sabae in *Cotelerius*, Mon. eccl. graec. III, 344).

2. Cf. *Cyrill.* I, c. p. 360. *Evagrius*, H. E. IV, 37, 38.

3. Breviar. c. 23, 24.

4. Synopsis chronica annorum VIII praecipua quaeque digerens et illustrans, quae in trium capitulorum causa contigerunt (*Migne* LXVII, 852).

5. *Mansi* IX, 487-534.

d'Origène sur la préexistence des âmes, la reconstitution finale de toutes choses, etc..., il requiert le patriarche Mennas de convoquer un synode à Constantinople pour y prononcer par écrit, l'anathème contre Origène il fait observer ensuite qu'il a aussi envoyé cette ordonnance au pape Vigile[1] à Rome et aux patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, il finit en formulant dix anathèmes basés quelques-uns sur des propositions réellement soutenues par Origène, telles que la préexistence des âmes, la possibilité de la rédemption pour les démons, mais les autres sur des doctrines faussement attribuées à Origène ou défendues peut-être par des Origénistes de l'époque[2].

Nous possédons en outre, un second document qui contient quinze anathèmes contre l'Origénisme et qui, contrairement au titre, n'appartient pas aux 165 évêques du V[e] concile général, mais très vraisemblablement à un synode antérieur, celui que Mennas avait tenu en 543 à Constantinople, sur les injonctions de Justinien[3]. Le contenu de ces ana-

1. Cassiodore contemporain de Vigile, écrit (De inst. divinarum litterarum c. 1) : Hunc (Origenem) licet tot patrum impugnet auctoritas, praesenti tamen tempore et a Vigilio Papa viro beatissimo denuo constat esse damnatum. Il suit de là, que vraisemblablement Vigile tint un synode sur l'Origénisme avant son départ de Rome (544 ou 545), ou qu'il exprima au moins son jugement sur cette erreur.

2. *Halloix* (*Origenes defensus*, Leodii, 1648) justifie Origène (p. 384 sqq.) contre la plupart des erreurs que lui a attribuées Justinien et présente l'empereur lui-même comme hérétique, mais il ne conteste pourtant pas l'authenticité de l'édit. *Vincenzi* la conteste (Orig. IV, 142), puisqu'il en attribue la composition à certains défenseurs des Trois-Chapitres, sans autre preuve que le silence de l'empereur sur l'Origénisme dans ses autres écrits officiels et le silence des papes dans leurs lettres et rescrits. Au reste, l'édit ne porte aucun caractère de non-authenticité ; on ne saurait invoquer comme indice de falsifications, la mention qui y est faite de personnages et de synodes contemporains. Un faussaire n'aurait pas fait la remarque qui se trouve dans l'édit, que tout évêque, avant son sacre, ou tout supérieur de monastère doit d'abord prononcer l'anathème contre les erreurs origénistes. Le lib. diurnus RR. PP. contient au chapitre 84 (ed. *Sickel*, p. 98 sq.) cet anathème dans une profession de foi.

3. Ce document fut communiqué par Lambeck, bibliothécaire à Vienne, vers la fin du XVII[e] siècle, avec le titre indiqué. — On peut retenir la date 543 à cause de cette circonstance, que le synode doit être assemblé

thèmes est presque identique aux dix de l'édit impérial. Dans le 10e, en effet, on anathématise l'opinion de la sphéricité de la forme prise par les corps ressuscités et celui de l'anéantissement final de la matière. Les canons suivants condamnent les diverses conceptions origénistes sur l' ἀποκατάστασις τῶν πάντων, comme une réduction panthéiste de toutes choses en Dieu et un retour aux origines.

Il est difficile d'établir avec certitude si le Ve concile général a approuvé ces condamnations[1]. Les actes qui nous en sont restés sont muets à ce sujet; les papes Vigile, Pélage Ier, Pélage II et Grégoire le Grand ne nous renseignent pas mieux dans leurs rapports sur le Ve concile. Nous en trouvons la mention dans Cyrille de Scythopolis[2] et dans l'histoire ecclésiastique d'Evagre[3]. Celui-ci a même eu connaissance d'un anathème prononcé contre Evagre (+ 399) et Didyme. En outre, les conciles œcuméniques suivants supposent acquise la condamnation d'Origène. Cyrille fait observer que le Ve concile a rendu la paix à la Palestine et qu'à la place du patriarche origéniste Macaire a été nommé Eustochius[4].

bientôt après l'édit et l'édit appartient bien à l'année 542, 543 ou 544. Ce fut avant 544 puisqu'à cette époque Vigile, à qui l'édit avait été envoyé, quitta Rome pour se rendre à Constantinople. C'est après 542, puisque, cette année-là, le Patriarche Zoïle d'Alexandrie succéda à Paul, déposé au synode de Gaza et que, d'après Liberatus (Brev. 23, 24) Zoïle avait donné son adhésion à l'édit. Cf. *Noris*, Diss. de Syn. quinta. *Ballerini*, defensio diss. Norisanae. de syn. quinta adv. diss. Garnerii (Opp. Noris IV, 990 sqq.). *Vincenzi*, Origenes IV, 136.

1. *Noris* et *Ballerini* sont pour l'affirmative, le jésuite *Garnier* (Dissert. de syn. quinta, c. 2, reproduite dans *Gallandi* XII, 169 sqq.) est pour la négative.

2. Vita S. Sabae, n. 90. — 3. H. E. IV, 38.

4. Ni la chronique de Victor de Tununum, contemporain de Justinien et défenseur des Trois-Chapitres, ni la chronographie de Théophane († 820), sur lesquelles s'appuie *Vincenzi* (IV, 316 sqq.) pour contester la véracité de Cyrille et d'Evagre, ne fournissent une preuve décisive. Théophane considère le patriarche Eustochius comme un ennemi des Origénistes. Cyrille ne se contredit pas en nous le montrant plus tard déposé et remplacé par Macaire, qu'on élève de nouveau au patriarcat. *Vincenzi* en conclut que Cyrille est intentionnellement un falsificateur des actes du Ve

Il est même probable, sans qu'on puisse l'affirmer avec certitude[1], qu'Origène fut compris parmi les hérétiques condamnés par le 11e canon du Ve concile général. Le codex des actes du concile qui se trouve dans les archives romaines porte, à l'endroit indiqué, le nom d'Origène. Cet anathème fut lu publiquement au concile de Latran (649) et renouvelé dans le 18e canon avec l'anathème contre Evagre et Didyme. Le VIe concile œcuménique (680) fit de même dans sa 18e session ; il prononça le même anathème, dit-il, qu'au Ve concile[2], bien que sur un autre point il déterminât la nécessité de faire une enquête critique sur les actes du concile précédent. L'empereur Constantin, dans l'édit qui fit suite au VIe concile et le pape Léon II, dans sa lettre à Constantin, supposent toujours la condamnation d'Origène. Les Pères du VIIe concile œcuménique (787) renouvellent l'anathème contre lui dans la 7e session[3] et ceux du VIIe concile (869) dans la 8e et dernière[4].

Peu importe donc qu'on puisse douter encore si, en réalité, Origène a été condamné au Ve concile œcuménique, le jugement de l'Eglise universelle sur les points particuliers de sa doctrine, telle qu'elle est extraite au moins des écrits qui ont cours sous le nom d'Origène, notamment du Périarchon, est aussi catégorique et décisif que celui qu'elle a porté sur les apologies d'Origène, entreprises par Evagre et

concile général. *Héfélé* propose une hypothèse bien plus acceptable (*Histoire des Conciles*, II (2e édit., 862), qu'il appuie sur Victor de Tununum (ed. Mommsen, Monum, Germ. auct. ant. XI, 203 ad a. 553) : Eutychès, patriarche de Constantinople, publia les 15 anathématismes en même temps que les actes du Ve Concile œcuménique, en sorte que Cyrille fut amené à penser, que ces anathèmes émanaient de ce même concile.

1. Cf. Héfélé, *Histoire des Conciles* II, (2e édit.) 878.

2. *Mansi* XI, 631 : Sanctum nostrum universale concilium... conso nuit... super has et ultimae harum quintae synodo, quae hic congregata est adversus Theodorum Mopsuestenum, Origenem, Didymum et Evagrium, et scripta Theodoreti adversus duodecim capitula laudabilis Cyrilli, et epistolam, quae dicitur Ibae, ad Marim Persam scriptam etc.

3. *Mansi* XIII, 378 : Cum quibus et Origenis et Evagrii ac Didymi fabulas anathematizamus, sicuti et Constantinopoli congregatum quintum Concilium egisse dignoscitur.

4. Actio X (*Mansi* XVI, 180).

Didyme, ainsi que sur plusieurs propositions répandues plus tard par des disciples d'Origène.

4. A la fin du VIIe siècle, il s'éleva à Constantinople un nouveau différend sur la question particulière de la résurrection entre l'apocrisiaire de Rome, qui devint pape sous le nom de Grégoire le Grand, et le patriarche de Constantinople, Eutychès[1]. Banni de Constantinople, celui-ci composa un livre « sur la résurrection des morts », où il soutint la transformation de notre corps en un *corpus impalpabile*[2]. L'apocrisiaire Grégoire lui répliqua en prenant pour base de la discussion l'exemple du corps ressuscité du Christ qui sans doute a subi des changements et est devenu spirituel, mais est resté perceptible pour les sens.

Cette doctrine de la résurrection souleva aussi des controverses parmi les monophysites : Jean Philopone n'avait pas seulement erré sur la Trinité, mais encore sur la résurrection. D'après lui, à la mort notre corps doit disparaître complètement, matière et forme la résurrection ne sera pas autre chose qu'une création d'un nouveau corps incorruptible[3]. Un certain Conon, évêque de Tarse, forma un contre-parti, celui des Cononistes. Comme Eugène et Thémiste l'avaient fait dans leurs traités de polémique, Conon plaçait le point essentiel de la résurrection des corps dans le renouvellement des substances matérielles.

1. C'est ce même Eutychès qui fut déposé (565) en même temps que Anastase, patriarche de Constantinople, pour avoir contrevenu à un édit de Justinien sur l'intégrité du corps du Christ avant la résurrection. Cf. Evagrius H. E. IV, 39. Victor Tun. Chronicon ad annum 39 imperii Justin. (Monum. German. auctor antiquiss. XI, 20).

2. Cf. Joan. Diaconus *Vita sancti Greg.* I, 28.

3. Opinion de Timothée dans *Cotelier*, Mon. ecc. Graecae III, 413-417. *Photius* (cod. 21) prétend avoir lu un livre de Philopone et y avoir découvert la négation de la résurrection.

§ 80

Le Culte des saints, des reliques et des images au temps des Pères

I. Le Culte des saints fut dès l'origine considéré par l'Eglise, comme une partie essentielle du culte religieux, il fut soigneusement conservé et se répandit peu à peu ; c'est que le culte des saints est basé sur la révélation divine elle-même. Il n'est douteux pour personne qu'au IVe siècle il atteignit son apogée dans l'Eglise. Néanmoins il sera intéressant pour la doctrine dogmatique d'étudier son développement progressif et de voir si rien de païen ne s'y est introduit, comme on l'a prétendu, soit dans la pratique, soit dans l'enseignement, soit même dans l'opinion populaire; si, au contraire, les docteurs les plus brillants de l'Eglise ne le suivirent pas, pour ainsi dire, degré par degré dans son développement, en l'éclairant et le justifiant, s'ils n'exposèrent pas de la manière la plus variée sa relation avec la foi et la morale chrétiennes.

1. Comme avant le concile de Nicée, c'est d'abord après la Vierge Marie et les anges[1], puis aux apôtres, aux martyrs, aux prophètes de l'ancien Testament que les chrétiens rendirent un culte. Saint Cyrille[2], dans un passage déjà cité de son exposé de la liturgie, nomme les patriarches, les prophètes, les apôtres et les martyrs, dont on réclame l'intercession au saint Sacrifice de la messe. La liturgie de l'Eglise de Rome n'a conservé dans le canon que les noms qui sont désignés par saint Cyrille. Mais au cours du Ve siècle, le culte des saints s'étendit à d'autres évêques, moines, confesseurs et vierges.

2. La coutume d'élever, en l'honneur des martyrs et sur le lieu même où ils avaient versé leur sang et où leurs reliques étaient déposées, des autels, des chapelles et des

1. Voir plus haut § 76. Cf. *Epiph.* Haer. 75, 7.
2. Cat. 23, 9.

églises, appelées « *memoriae* » ou bien « μαρτύρια », devient de plus en plus générale jusqu'au jour ou aux petits sanctuaires succédèrent les grandes basiliques[1]. C'est une basilique que Constantin érigea à Constantinople en l'honneur des saints Apôtres; à Rome furent érigées des églises magnifiques à l'endroit même ou saint Pierre et saint Paul avaient subi le martyre[2]; dès l'invention des reliques de saint Etienne, on en envoya une partie vers le Nord de l'Afrique, c'est ce qui explique qu'à cette époque, d'après la relation de saint Augustin, tant de *memoriae* furent élevées en l'honneur de saint Etienne. Les martyrs n'étaient pas honorés comme des dieux, mais leur souvenir restait vivant parmi les hommes. Saint Augustin défend bien l'Eglise de ce reproche de faire des apothéoses et il donne aux *memoriae* le sens que nous indiquons[3].

De plus humbles chapelles s'ouvrirent souvent aux portes des sépulcres des martyrs, ainsi qu'on le voit à Rome et à Antioche. Saint Chrysostome fait à ce sujet la remarque, que les cimetières sont établis dans le voisinage de ces saints tombeaux et que le vendredi et le samedi saints surtout, en souvenir de la descente de Notre-Seigneur aux enfers, la foule des pieux chrétiens visitait ces sépulcres.

3. C'est dans ces *memoriae*, ou basiliques, que les fidèles se réunissaient souvent pour prier, pour célébrer, tous les ans, la fête commémorative de la mort ou du martyre du saint. Avant le Concile de Nicée, il était d'usage d'appeler ce jour le « jour de la naissance » « *dies nata-*

1. Elles conservèrent souvent le vieux nom de « Martyria » (μαρτύρια); celle que fit élever Constantin à Jérusalem (Athan. Apol. c. Arian. c. 84) en l'honneur du Christ ressuscité porta cette dénomination.

2. *Optat. Milev.* De schism. Donat. II, 4. Cf. *Eus.* H. E. II, 25.

3. *Aug.* De cura pro mortuis gerenda c. 4, § 6 : Sed non ob aliud vel memoriae vel monumenta dicuntur ea, quae insignita fiunt sepulcra mortuorum, nisi quia eos, qui viventium oculis morte subtracti sunt, ne oblivione etiam cordibus subtrahantur, in memoriam revocant et admonendo faciunt cogitari. Nam et memoriae nomen id apertissime ostendit; et monumentum eo quod moneat mentem, id est admoneat, nuncupatur

4. Hom. de nomine ipso coemet. (*Migne* XLIX, 393).

lis » des martyrs et saint Augustin[1] nous assure que les païens et les juifs connaissaient eux-mêmes le sens de cette dénomination. Grégoire de Nysse fait observer, dans son premier discours sur les quarante martyrs, qu'une si grande foule de chrétiens assistait à la fête qu'il dut se faire entendre au milieu de la rumeur produite dans l'église par le grand nombre des fidèles[2]. Les Constitutions apostoliques[3] mentionnent, à côté des fêtes de Notre-Seigneur, les jours des fêtes des Apôtres et la fête de saint Etienne, comme autant de fêtes chômées, où il était interdit de travailler. Ces fêtes commençaient par des vigiles, au chant des psaumes[4], comme pour les fêtes les plus solennelles; on y lisait les actes des martyrs, les évêques célébraient leurs louanges dans des panégyriques, dont un grand nombre nous ont été conservés dans les écrits des Pères[5]: tels que saint Basile, Grégoire de Nysse, Chrysostome, Ambroise, Augustin etc.; on y fêtait surtout la sainte Eucharistie. C'est bien en cela que se manifestait très clairement la foi en la communion des saints, qui constitue un article du symbole des Apôtres. « Dans les cortèges des fêtes ou des victoires des rois, dit saint Chrysostome, on exalte ceux aussi qui ont participé au triomphe ; à l'occasion de ces solennités on gracie ceux qui sont en prison. Quand la fête est passée, celui qui n'a rien reçu, n'a rien de quoi il puisse se réjouir ». Les sacrifices offerts en l'honneur des martyrs doivent avoir pour signification, d'après Chrysostome, de rappeler, à l'occasion de la présence de celui qui a triomphé

1. Sermo 310, 1 (ed. *Maur.*). Cfr. *Basil.* Epist. 250 (ed. *Maur.*). *Greg. Nyss.* Orat. de S. Theod. (*Migne* XLVI, 737).

2. *Greg. Nyss.* Orat. I in 40 mart., in fine; Orat. II, in princ. (*Migne* XLVI, 754, 757).

3. L. VIII, 33.

4. *Greg. Nyss.* Orat. in 40 martyres (*Migne* XLVI, 185) : *παννυχίδος δὲ οὔσης ἐν κήπῳ, ἔνθα καὶ τὰ λείψανα τῶν ἁγίων ἐτύγχανε ψαλμῳδίαις τιμώμενα.*

5. In acta Apost. hom. 21, 4, on lit, immédiatement avant, les paroles citées plus haut : *Τί οἴει τὸ ὑπὲρ μαρτύρων προσφέρεσθαι, τὸ κληθῆναι ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ; κἂν μάρτυρες ὦσι· κἂν ὑπὲρ μαρτύρων, μεγάλη τιμὴ τὸ ὀνομασθῆναι τοῦ δεσπότου παρόντος.*

de la mort, le souvenir de ceux qui ont pris part à ce triomphe et de les invoquer comme intercesseurs. Le sacrifice eucharistique apparaît ainsi comme le centre du culte, vers lequel convergent tous les actes de la vertu de religion, et qui relie ensemble dans une union d'amour avec leur chef la grande communion des fidèles de l'Eglise triomphante, militante et souffrante.

Une telle manifestation du culte est loin d'être une apothéose d'êtres créés ou une indigne représentation de Dieu, le maître souverain de toutes choses ou une confusion de la divinité avec la créature. « Nous n'érigeons pas des temples pour les martyrs, avec un sacerdoce et un sacrifice, c'est que ce ne sont pas eux que nous vénérons, mais leur Dieu qui est notre Dieu. Nous honorons leurs sanctuaires, parce que les martyrs sont les saints de Dieu et qu'ils ont combattu jusqu'à la mort pour la vérité ». C'est ainsi qu'Augustin[1], défend les chrétiens contre des reproches immérités. D'après lui, le sacrifice n'appartient proprement qu'à Dieu; jamais on n'a entendu un prêtre dire : « Je t'offre ce sacrifice, ô saint Pierre... etc... »[2]. Quand nous parlons d'un autel de saint Cyprien ou d'un autre saint, ce n'est pas que ce saint doive y devenir le repas du sacrifice; loin de là, c'est que à cet endroit, à Carthage, Cyprien s'est sacrifié et nous unissons son sacrifice et le nôtre avec celui de l'Homme-Dieu dans la sainte Eucharistie[3]. « Quand il nous plaît, dit-il ail-

1. De civ. Dei VIII, 27, 1. Cf. 22, 10.

2. C. Faustum 20, 21 : At vero illo cultu, quae Graece latria dicitur, Latine uno verbo dici non potest, cum sit quaedam proprie divinitati debita servitus, nec colimus nec colendum docemus nisi unum Deum. Cum autem ad hunc cultum pertineat oblatio sacrificii, unde idololatria dicitur eorum, qui hoc etiam idolis exhibent; nullo modo tale aliquid offerendum praecipimus vel cuiquam martyri, vel cuiquam sanctae animae vel cuiquam angelo.

3. Sermo 310 (ed. *Maur.*), 2 : Ibi hodie venerans multitudo concurrit, quae propter natalem Cypriani bibit sanguinem Christi. Et tanto dulcius in illo loco propter natalem Cypriani sanguis bibitur Christi, quanto devotius ibi propter nomen Christi sanguis fusus est Cypriani. Denique, sicut nostis, quicunque Carthaginem nostis, in eodem loco mensa Deo constructa est : et tamen mensa dicitur Cypriani : non quia ibi est unquam

leurs[1], d'offrir des sacrifices dans les sanctuaires des martyrs, n'est-ce pas à Dieu que nous sacrifions ? Les martyrs occupent une place éminente; remarquez-le, leurs noms sont proclamés en un lieu choisi près de l'autel du Christ; mais on ne les adore pas à la place du Christ ».

L'union même du sacrifice eucharistique et du culte des saints précise bien la place du second dans le culte religieux en général; il apparaît bien comme un fruit, une fleur du premier, auquel d'ailleurs il prépare. Nous glorifions et louons Dieu pour les victoires qu'il a données aux martyrs et par eux à l'Eglise[2].

Au saint Sacrifice venaient s'ajouter d'ordinaire les repas ou agapes fraternelles, surtout les jours des fêtes des martyrs. C'était sans doute l'introduction dans le christianisme d'un usage païen, mais revêtu d'une signification plus élevée. A cause des excès et des désordres qui s'y manifestèrent et donnèrent l'occasion aux hérétiques, notamment aux Manichéens[3], de porter diverses accusations contre les chrétiens, les évêques essayèrent peu à peu de les supprimer, comme nous l'apprennent saint Grégoire de Nazianze[4], saint Ambroise[5] et saint Augustin[6].

Cyprianus epulatus, sed quia ibi est immolatus, et quia ipsa immolatione sua paravit hanc mensam, non in qua pascat, sive pascatur, sed in qua sacrificium Deo, cui et ipse oblatus est, offeratur.

1. Sermo 273, 7 : Non eis (Martyribus) templa, non eis altaria, non sacrificia exhibemus. Non eis sacerdotes offerunt, absit ; Deo praestantur. Immo Deo ista offeruntur, a quo nobis cuncta praestantur. Etiam apud memorias sanctorum martyrum cum offerimus, nonne Deo offerimus ? Habent honorabilem locum martyres sancti. Advertite : in recitatione ad altare Christi loco meliore recitantur ; non tamen pro Christo adorantur.

2. Sermo 273, 1 : Beati sancti, in quorum memoriis celebramus diem passionis illorum... Quando audimus quomodo passi sunt martyres, gaudemus et glorificamus in illis Deum : nec dolemus, quia mortui sunt.

3. Cf. *Aug.* C. Faust. 20-21.

4. Lib. II, sect. carmina 26, 29, 48 (ed. *Maur.* III, 1177, 1185).

5. Augustin (Conff. VI, 2) raconte de saint Ambroise, qu'il avait défendu au moyen d'une affiche apposée dans « l'ostiarium » des églises, les agapes au jour des fêtes des martyrs. Sa mère Monique, qui se conformant à la coutume du Nord de l'Afrique, était venue à l'église avec des présents pour les pauvres, fut très surprise de la défense de l'évêque, mais elle s'y soumit aussitôt.

6 De civ. Dei VIII, 27, 1. Ep. 22 (ed. *Maur.*) c. 1, § 1-6. De mor. eccl. I, 34, 75.

4. Par suite de l'enseignement des Pères, le culte des saints prit une importance profondément religieuse et morale. Quoique l'Eglise ne l'imposât pas directement, elle disposa néanmoins toujours les fêtes des saints avec l'intention d'en étendre la solennité et de perfectionner ainsi le culte. Elle eut raison; car ce culte est une manifestation du respect que nous devons à Dieu ; il l'élève et le parfait, puisque l'honneur rendu aux créatures qui furent les vases de la grâce rejaillit sur le créateur et le dispensateur de la grâce. La portée morale de ce culte se tire du zèle qu'il inspire à imiter les saints, à tendre comme eux à la perfection de la vertu chrétienne. Nous réjouir de leurs vertus, c'est déjà commencer à les imiter ; sous un certain rapport même, les exemples des saints ont plus d'influence sur nous que ceux du Sauveur. Les saints, en effet, furent des hommes comme nous et nous ne pouvons pas prendre prétexte d'une distance infinie entre eux et nous [1]. Les Pères exhortaient sans cesse les fidèles, dans leurs discours, à l'imitation des saints. Leur culte est encore l'expression de notre espérance de la vie éternelle et des biens célestes, de la foi en la puissance de la grâce divine, surtout de l'amour réciproque des membres du royaume de Dieu, qui participent à la communion des saints. Celle-ci nous fait vénérer les saints et demander leur intercession ; elle leur fait exaucer nos prières et nous donner leur secours [2]. Leur assistance est d'autant plus prompte et efficace, qu'ils sont plus intimement unis à Dieu, que leur charité divine et fraternelle est plus parfaite [3]. Saint Augustin a cependant

1. *Aug.* Sermo 425, 1 : Quis est quem pudeat dicere : Impar sum Deo ? Plane impar, impar sum Christo ? Etiam mortali Christo impar. Petrus hoc erat quod tu, Paulus erat quod tu, Apostoli et Prophetae hoc erant quod tu. Si piget imitari Dominum, imitare conservum.

2. Sermo 280, 6 : Miramur eos, miserantur nos. Gratulamur eis, precantur pro nobis.

3. *Aug.* Enchir. 56 : Haec (civitas Dei) in sanctis angelis beata persistit, et suae parti peregrinanti, sicut oportet, opitulatur : quia utraque una erit consortio aeternitatis, et nunc una est vinculo caritatis, quae tota instituta est ad colendum unum Deum.

raison de faire remarquer[1], comme nous avons eu l'occasion de le dire, qu'il ne faut pas trop attendre de l'intercession des saints, notamment le pardon de tous les péchés, même les plus graves, si nous ne faisons pas autre chose pour l'obtenir.

5. De la communion des saints, de leur intercession et de leur assistance accordée aux membres de l'Eglise militante, découle pour nous le devoir ou au moins la convenance de les invoquer. Déjà avant le concile de Nicée, nous avons une foule de témoignages qui établissent l'existence de ce culte à l'égard des saints. Les diverses liturgies de toutes les Eglises sont encore une preuve incontestable de l'extension universelle de l'invocation des saints. Cyrille de Jérusalem indique, comme une partie essentielle du sacrifice de la messe, les invocations des saints patriarches, des prophètes, des apôtres et des martyrs : « leur intercession rendra Dieu favorable à notre prière ». Il justifie ainsi cette coutume par ce fait que l'invocation des amis de Dieu ne peut qu'augmenter notre assurance d'obtenir plutôt l'exaucement de nos prières[2].

On lit dans la liturgie de saint Jacques : « Souvenons-nous aussi de la bienheureuse, immaculée, glorieuse, bénie mère de Dieu et toujours Vierge, Marie notre dame ; souvenons-nous de tous les saints et de tous les justes, pour que leurs prières et leur intercession nous obtiennent la miséricorde ». On le voit, la première place est réservée ici à l'invocation de la Bienheureuse Vierge Marie ; mais, dans aucune liturgie, l'invocation des saints en général n'est omise.

Saint Augustin cherche à tirer une signification morale, de ce que l'Eglise a coutume de ne pas prier pour les martyrs, mais plutôt de se recommander à leurs prières[3]. Pour

1. De civ. Dei XXI, 18.
2. Cat. 23, 10. *Bas.* Hom. in 40 mart. c. 8 (*Migne* XXXI, 522).
3. *Aug.* Sermo 184, 5 : Nam merito pro aliis defunctis dormientibus orat ecclesia ; pro martyribus non orat, sed eorum potius orationibus sese commendat.

lui, il se révèle là une humilité, fondée sur le sentiment de l'indignité personnelle, qui attend avec plus de confiance l'objet de ses demandes en les adressant aux amis de Dieu plutôt qu'à Dieu lui-même directement[1]. Les saints sont donc nos avocats (*advocati*) auprès de Dieu, comme saint Irénée a appelé, dans un sens éminent, Marie notre avocate (*advocata*). Leur rôle auprès de Dieu et du Christ, n'est donc pas indépendant, mais ils le tiennent de Dieu et l'exercent en union avec leur chef[2]. Que Dieu regarde avec complaisance sur les saints et écoute avec complaisance leurs intercessions nous en avons la preuve et le témoignage dans les miracles que Dieu a opérés souvent dans semblables occasions. Ils nous ont été racontés par les Pères les plus illustres de l'Eglise qui se sont convaincus comme témoins oculaires de la vérité des faits. Sans doute ces miracles ne doivent pas avoir leur but en eux-mêmes, mais servir pour une fin supérieure. Or, saint Augustin ne conteste pas leur réalité. Dans son discours pour la fête de saint Laurent, il montre comment les fidèles avaient souvent obtenu par son intercession des biens temporels ou avaient été miraculeusement délivrés de leurs maux ; il ajoute cependant que Dieu, par des libéralités de ce genre, nous traite comme des enfants et des faibles qui doivent être conduits par des moyens sensibles et palpables à désirer les biens supérieurs du ciel[3].

Parmi les adversaires du culte des saints et de la vénération des reliques figura déjà dans les premiers temps Vigi-

1. Sermo 342, 3 : Ipsum habemus, ab ipso petamus. Et si accipere minus digni sumus, per amicos ipsius, qui eum de ipsius dono paverunt, petamus. Orent ipsi pro nobis, ut donet et nobis.

2. Sermo 285, 5 : Pro aliis fidelibus defunctis oratur, pro martyribus non oratur : tam énim perfecti exierant, ut non sint suscepti nostri, sed *advocati*. Neque hoc in se, sed in illo, cui capiti perfecta membra cohaeserunt.

3. *Aug.* Sermo 302, 1 : Cujus autem meriti sit memoratus martyr, quis ignorat ? Quis ibi oravit et non impetravit ? Quam multis infirmis meritum ejus etiam temporalia beneficia praestitit, quae ille contempsit. Concessa sunt enim, non ut precantium permaneret infirmitas ; sed ut deterioribus concessis amor fieret ad appetenda meliora.

lance, un prêtre gaulois qui, se trouvant en Palestine à la fin du VI[e] siècle, s'y mêla aux controverses de l'Origénisme; mais après son retour en Gaule il se fit connaître par ses attaques contre la virginité de Marie, contre les vœux monastiques et le culte des saints. Il fut combattu par saint Jérôme dans sa lettre *Ad Riparium* et dans son livre *Contra Vigilantium* [1]. Vigilance contestait particulièrement la valeur de l'intercession des saints et il appuyait son opinion sur le 4[e] livre d'Esdras (VII, 45) comme sur un témoignage biblique. Saint Jérôme repousse ce livre comme apocryphe et rappelle ensuite l'intime communion des saints [2] avec le Christ et l'efficacité des intercessions communes qui, chez les bienheureux du Paradis, deviennent plus puissantes par suite de leur intime communion avec le Christ. Saint Augustin établit de la même façon la valeur de l'intercession des saints [3].

Quant à Vigilance, il élevait contre l'invocation des saints une autre objection qui fut renouvelée plus tard au XVI[e] siècle : Les saints, disait-il, et particulièrement les martyrs, car alors il s'agissait principalement de leur culte, ne pouvaient pas connaître nos prières, car ils étaient enfermés dans le monde souterrain jusqu'à la première résurrection. Dans sa réponse contre cette objection, saint Jérôme se laisse entraîner trop loin par son zèle : il pense non seulement qu'étant le plus intimement possible unis au Christ, ils peuvent savoir tout cela, mais il paraît bien d'après le contexte, leur attribuer la capacité d'être partout présents avec le Christ [4]. Saint Augustin étudia de plus près cette objection, quand il traita la question qui lui a été posée de

1. Cf. *Schmidt.* Vigilantius. Münster, 1860.
2. *Hier.* C. Vigil. 6. — 3. *Aug.* De civ. Dei XXI, 24, 1. Enchir. 56.
4. *Hier.* C. Vigil. 6 : Tu Deo leges pones ? Tu Apostolis vincula injicies, ut usque ad diem judicii teneantur custodia, nec sint cum Domino suo, de quibus scriptum est : Sequuntur Agnum quocumque vadit. Si *Agnus ubique, ergo et hi,* qui cum Agno sunt, *ubique esse* credendi sunt. Et quum diabolus et daemones toto vagentur in orbe et celeritate nimia ubique praesentes sint, Martyres post effusionem sanguinis sui arca operentur inclusi et inde exire non poterunt ?

savoir comment les morts sont instruits des affaires humaines et si les martyrs participent même aux miracles qui s'opèrent à leur *memoria*.

Il pense donc que conformément à l'ordre naturel les saints sont éloignés de la terre et admis, dans un autre endroit, à la contemplation de Dieu, mais qu'ils sont instruits de trois façons des affaires de ce monde : ou bien par les nouvelles apportées par ceux qui meurent après eux ou par les anges ou par l'inspiration du Saint-Esprit. A ce sujet, il se refuse à décider si ce sont les martyrs qui ont part aux miracles qui ont lieu par leur intercession ou si ce sont les anges, ni comment l'action des uns peut se différencier de celle des autres [1]. Grégoire le Grand, avec beaucoup plus de raison, fait dériver la parfaite connaissance des choses terrestres chez les saints du paradis de la contemplation de Dieu ; les autres morts ne leur apportent donc, par voie naturelle, aucun renseignement sur elles [2].

6. D'un culte égal rendu à Dieu et aux créatures, il est impossible de trouver mention dans les temps apostoliques. Vigilance avait bien voulu tirer de ce motif quelques expressions contre le culte des saints. Mais saint Jérôme lui répond [3] : Qui donc, ignorant, a jamais adoré les martyrs ? Qui a érigé un homme en Dieu ? Paul et Barnabé, quand les Lycaoniens ont voulu leur offrir des sacrifices, n'ont-ils pas dit, en déchirant leurs vêtements, qu'ils étaient des hommes ? Saint Augustin distingue l'adoration de Dieu du culte des saints en termes exprès que l'on peut considérer dès lors comme acquis dans le langage de l'Eglise. Tandis que, en effet, le terme grec προσκύνησις, comme le latin *adoratio*, sert quelquefois pour l'un comme pour l'autre, le culte dû à Dieu dut désormais être désigné par le mot *latria* (λατρεία), et l'honneur rendu aux saints par le

1. *Aug.* De cura gerenda pro mortuis c. 16, § 18-21.
2. *Greg. M.* Moral. XII, 21 : Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est : quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quia foris sit aliquid quod ignorent.
3. C. Vigil. 5.

mot *dulia* (δουλεια, de δουλος esclave)[1]. A ce propos, saint Augustin marque que notre culte des saints doit toujours être adressé à Dieu seul en tant qu'unique créateur, sauveur et sanctificateur, ce que les Grecs veulent exprimer quand ils appellent le culte des saints un culte relatif, en tant qu'il ne peut avoir de valeur religieuse et morale que par son rapport à Dieu. Saint Cyrille notamment insiste là-dessus quand il travaille à réfuter les calomnies de Julien l'Apostat, pour qui les chrétiens honoraient comme dieux des hommes grossiers. Nous n'appelons pas dieux les saints martyrs, dit-il, ni n'avons continué de les honorer du culte dû à Dieu (λατρευτικῶς), nous ne les honorons que relativement (σχετικῶς). Ainsi parle saint Cyrille[2].

Dans la distinction introduite par saint Augustin, il importait de nommer ὑπερδουλεία le culte rendu à la très sainte Vierge Marie, parce que en sa qualité de mère de Dieu, de fille choisie du Père et d'épouse du Saint-Esprit, elle avait reçu une place tout à fait à part dans le royaume du ciel et avait été élevée à la dignité de mère de Dieu. Sa mémoire n'était pas seulement célébrée dans toutes les liturgies de l'Eglise en un rang privilégié, à la tête de tous les saints. Mais l'Eglise avait même accueilli peu à peu plusieurs fêtes en son honneur dans le cycle de sa liturgie : fêtes de sa naissance, de sa conception, de son annonciation, de son assomption[3]. En outre, les Pères rivalisaient les uns

1. *Aug.* De trin. I, 6, 13 : Maxime vero illo loco satis claret, quod Spiritus sanctus non sit creatura, ubi jubemur non servire creaturae sed Creatori (Rom. I, 25) : non eo modo quo jubemur per caritatem servire invicem (Gal. V. 15), quod est graece δουλεύειν ; sed eo modo quo tantum Deo servitur, quod est graece λατρεύειν. Unde idololatrae dicuntur, qui simulacris eam servitutem exhibent, quae debetur Deo. Cf. De vera rel. c. 55, 110 : Quare honoramus eas caritate, non servitute. Cf. C. Faust. 20, 21.

2. C. Jul. VI (*Migne* LXXVI, 812) : Τούς γε μὴν ἁγίους μάρτυρας, οὔτε θεοὺς εἶναί φαμεν, οὔτε προσκυνεῖν εἰθίσμεθα λατρευτικῶς δηλονότι, ἀλλὰ σχετικῶς καὶ τιμητικῶς.

3. Nous avons des discours sur l'Annonciation de Marie de Pierre Chrysologue († 450), de Basile de Séleucie († v. 457) ; sur sa naissance et son assomption, de saint Jean Damascène, etc.

avec les autres à qui louerait sa haute dignité, sa situation et ses intimes rapports vis-à-vis de Dieu, son élévation au-dessus de tous les saints du paradis et recommanderait sa puissante intercession et sa protection à tous pour les besoins des âmes. De sa haute dignité en tant que mère de Dieu et de la perfection morale qui y correspond dans sa virginité et sa conception immaculée, il a été déjà question et il a été montré comment tous ces privilèges que l'Eglise lui reconnaît se réfèrent à l'Homme-Dieu et comment tout le culte que l'Eglise lui rend se rapporte en dernière analyse à son Fils [1]. Leur penchant particulier à invoquer Marie dont nous avons déjà trouvé un témoignage éclatant pour les temps anténicéens chez la martyre Justine, les fidèles l'ont tiré de la puissance de son intercession que les Pères font dériver de sa haute dignité et de sa situation exceptionnelle comme mère de Dieu. A ce titre, en effet, elle est placée intimement en rapport avec les personnes divines, et d'autre part aussi avec l'œuvre de la rédemption et avec le genre humain racheté, qui voit en elle sa mère spirituelle, l'Eve proprement dite. Aussi Marie est-elle considérée par les Pères comme la médiatrice (*mediatrix*, μεσιτεύουσα) entre Dieu et les hommes, et l'idée que les Ariens se faisaient faussement d'une médiation par un sauveur créature et d'une sagesse créée lui est appliquée et reçoit ainsi une confirmation assurée [2]. C'est dans ce sens que les Pères tracent un parallèle entre Eve et Marie [3] et étendent son patro-

1. Voici déjà comment s'exprime Basile de Séleucie sur les hauts privilèges de Marie en tant que mère de Dieu (Orat. 39 : In SS. Deiparae annuntiationem § 2 [*Migne* LXXXV, 429]) : Ὡς γὰρ οὐκ ἔστιν εὔκολον, νοεῖν τε, καὶ φράζειν θεόν· μᾶλλον δὲ καθάπαξ ἀδύνατον· οὕτως τὸ μέγα τῆς θεοτόκου μυστήριον καὶ διανοίας καὶ γλώττης ἐστὶν ἀνώτερον.

2. Cf. plus § 12.

3. *Epiph.* Haer. 78, 18. *Aug.* Sermo 213, 7 (ed. *Maur.*); De symb. ad catech. sermo 4, 1, 1. *Chrys.* Hom. in S. Joan. praecursorem et in theoph. (spuria) (*Migne* L, 802). Voir d'autres passages, *Petav.* De inc. XIV, 9, et parmi eux *Basil. Seleuc.* Orat. 39, 5 (*Migne* LXXXV, 444) : Χαῖρε κεχαριτωμένη, μεσιτεύουσα θεῷ, καὶ ἀνθρώποις· ἵνα τὸ μεσότοιχον ἀναιρεθῇ τῆς ἐχθρᾶς. καὶ τοῖς ἐπουρανίοις ἑνωθῇ τὰ ἐπίγεια.

nage à tous les hommes[1]. D'autre part, ils se gardent bien de comparer Marie à Dieu et de lui décerner un culte divin comme les Collyridiens d'Arabie que saint Epiphane combat comme hérétiques[2].

II. Au culte des saints, se joignit, dès le commencement, une vénération particulière pour leurs reliques (*reliquiae* — λείψαντα), c'est-à-dire tout d'abord pour leurs restes mortels, pour les instruments de leur martyre et pour tout ce qui avait été en contact avec les saints et avec leurs corps et pouvait rappeler leurs vertus. Si les Juifs tenaient les cadavres pour choses impures et objets de souillure, les chrétiens, au contraire, y voyaient les restes du temple du Saint-Esprit, des membres du corps du Christ; une semence pour la résurrection et ils les tenaient en grand respect. Ils avaient d'autant plus de respect pour les reliques des apôtres et des martyrs; ils y voyaient, en effet, un précieux souvenir de personnes qu'ils avaient en haute vénération, des témoignages de leurs vertus héroïques, des trophées de victoire, des fragments de vases d'une extraordinaire sainteté[3]. On espérait par ce culte participer encore mieux à leur sainteté qu'ils répandaient du ciel sur un cercle de plus en plus large, et on croyait posséder en eux un moyen plus sûr d'espérer plus fermement le succès de ses prières. « Tout le monde, dit saint Basile[4], touche les membres des martyrs et pense entrer ainsi en communication avec leur sainteté, c'est-à-dire avec la grâce qui réside dans leurs corps. Si l'homme involontairement étend son amour pour les personnes à ce qui a été plus étroitement en rapport avec elles et le fait penser vivement à elles ; pourquoi l'Eglise n'emploierait-elle pas ces sentiments à un objet plus élevé et céleste

1. Cf. la prière de *Aug.* Sermo suppos. 194, 5 (ed *Maur.*), que quelques-uns veulent attribuer à Fulgence : O beata Maria ! quis tibi digne valeat jura gratiarum ac laudum praeconia impendere etc.

2. V. plus haut, § 70.

3. *Ambros.* Sermo 55, 11 : in psalm. 36. 81.

4. Serm. per Symeon. Metaphr. excerpti serm. XI (de morte), 7 (ed. *Maur.* III, 536. Cf. Hom. de s. Julitta (I, 369).

ne les épurerait-elle pas et ne les perfectionnerait-elle pas dans la religion? L'homme sensible a besoin de moyens sensibles pour s'élever à l'amour des choses suprasensibles et célestes et aussi pour manifester par elles son amour. En considération de cette nature sensible de l'homme, l'Eglise a rattaché aux reliques toutes les manifestations extérieures du culte des saints signalées plus haut. C'est sur elles qu'elle élevait les autels et les temples, sous leur commémoraison qu'elle a établi les fêtes annuelles, en leur honneur qu'elle a établi des processions et des pèlerinages ; elle les transporte dans ses temples, avec de solennels cortèges, pour les garder dans son sein comme un précieux bijou. Dans les catacombes de Rome, on marquait les tombeaux des martyrs par une palme ou par une fiole de sang ou par d'autres signes : on bâtissait pour elles des cubicula (niches pour les cadavres) quand ils étaient l'objet d'un culte particulier et que le saint Sacrifice devait être offert sur leur tombe. Grégoire de Nazianze mentionne, dans son cinquième discours (composé vers 364) des persécutions que l'empereur Julien fait subir à l'Eglise, et il remercie Dieu pour leur courte durée : « Ils ne pillent ni ne profanent plus les offrandes sacrées (ἀναθήματα), unissant la cupidité à l'impiété, ils ne mettent plus le feu aux tombeaux des martyrs, pour empêcher les autres par cette profanation de leur témoigner leurs hommages, ils ne brûlent plus les reliques des saints, en les mêlant à des ossements ordinaires pour les jeter à tous les vents et leur enlever l'honneur qui convient à de tels héros [1] ». Indépendamment des *ex-voto* suspendus par reconnaissance pour des faveurs de salut obtenues, saint Grégoire de Nysse mentionne encore d'autres hommages rendus aux reliques, dans son discours sur saint Théodore [2]: « Celui qui amuse ses yeux sur ces œuvres d'art aime alors à s'approcher de la châsse des reliques dans la pensée que son contact produira sur lui sanctification et bénédiction. Si quelqu'un obtient la

1. *Greg. Naz.* Orat. 5, c. 29. — 2. *Migne* XLVI, 740.

permission d'emporter de cette poussière, il estime avoir reçu un don précieux. Combien il est désirable de toucher les reliques quand les circonstances le permettent ; ceux-là seuls le savent qui l'ont éprouvé et qui ont pu réaliser ce désir. Ils baisent les reliques comme un corps florissant de vie et ils les portent aux yeux, à la bouche, aux oreilles, à tous les sens ».

Le culte des reliques eut pour adversaires non seulement les juifs et les païens, dont le porte-parole Julien l'Apostat fut réfuté par saint Cyrille (C. Jul., VI), mais encore les Manichéens, particulièrement Faustus qui reprochait aux catholiques le culte des idoles[1] ; plus tard les Eunomiens, dont saint Jérôme dit[2] qu'ils délaissaient les temples des apôtres et des martyrs et adoraient Eunomius et enfin Vigilance qui appelait les chrétiens des cinéraires et des idolâtres (*cinerarios* et *idololatras*) et qui voulait du moins voir disparaître certains usages comme païens, par exemple celui d'envelopper les reliques de soie et de toile, de les adorer, de brûler des cierges devant eux en plein jour[3]. Saint Jérôme s'élève à bon droit contre l'accusation d'adorer les reliques. Cette adoration est, pour lui, absolument illégitime et il présente le culte des reliques comme un culte relatif qui se rapporte à Dieu[4]. Le fait d'allumer des cierges pendant la nuit est un usage bon et symbolique qui représente l'illumination de notre âme par la lumière de la foi, tout comme l'usage d'allumer des lumières avant la lecture de l'Evangile. Mais il se refuse à approuver l'usage des lumières en plein jour en l'honneur des martyrs et il pense que cela n'a été fait çà et là que par de pieuses femmes[5]. Mais on ne voit aucune raison qui empêche que les lumières aient pendant le jour la même signification symbolique. En réalité,

1. *Aug.* C. Faust. 20, 21. — 2. C. Vigil. 9. — 3. Ibid. 4.

4. Ibid. 5. Cf. Epist. 109 (ad Ripar.), 1 : Honoramus autem reliquias martyrum ut eum, cujus sunt martyres, adoremus. Honoramus servos, ut honor servorum redundet ad dominum, qui ait : Qui vos suscipit, me suscipit.

5. C. Vigil. 7

cet usage avait prévalu dans quelques églises particulières sans provoquer de scandale. Du reste, saint Jérôme invoque en faveur de la légitimité du culte des reliques l'usage commun de toute l'Eglise d'élever des autels et des églises sur les tombes des martyrs et d'y offrir le saint sacrifice et l'autorité de l'église romaine qui en agissait ainsi auprès des tombeaux des saints Pierre et Paul avec tous les évêques du monde[1].

Ce n'est pas seulement l'adoration de l'Eglise universelle, mais l'approbation directe même de Dieu que les Pères de l'Eglise pouvaient invoquer en faveur du culte rendu aux reliques. Car presque tous les Pères, même les plus célèbres, nous parlent de miracles opérés auprès des tombeaux des martyrs, et ordinairement même de miracles dont ils ont été témoins oculaires[2].

Le dix-septième canon du sixième concile de Carthage (401) se conformait simplement à un usage déjà universellement observé, quand il prescrivait qu'il devait se trouver des reliques sous chaque autel[3].

La seule différence qui existât ne portait pas sur la doctrine : elle consistait en ce que à Rome et dans l'Eglise occidentale on partageait bien certaines reliques comme les instruments du martyre, les habits et autres choses de ce genre, mais les corps étaient gardés religieusement intacts et sans partage ; au contraire, dans l'Eglise grecque peu après les persécutions prévalut l'usage tout à fait général de partager les restes mortels des saints entre diverses églises. C'est ce dont témoignent saint Grégoire de Nysse[4] et Théodore[5].

1. *Hier.* C. Vigil. 9.

2. *Greg. Nyss.* Orat. in 40 martyres (ed. *Migne* XLVI, 784). *Hier.* C. Vigil. 5. *Ambr.* Ep. 22, 9, 16-20 (ed. *Maur.*). *Aug.* Serm. 322-324 (ed. *Maur.*) ; De civ. Dei XXII, 8. *Socr.* H. E. III, 18. V. d'autres témoignages chez *Petau.* De inc. XIV, 11.

3. V. Héfélé. *Hist. des Conc.* II (2e édit.), 84. Cf. *Ambr.* Ep. 22, 13 (ed. *Maur.*). *Paulinus*, Ep. 32, 7 ; Poëm. 27, 402-505 (*Migne* LXI, 434. 657 ; cf. 877).

4. Orat. in 40 martyres (*Migne* XLVI, 784). — 5. Opera IV, 302.

III. La vénération des images est en rapport encore moins étroit avec le culte divin, si le culte des saints ne mérite en général que le titre de culte relatif, puisque en dernier ressort ce culte ne s'adresse pas aux saints, mais à Dieu comme leur sanctificateur et au Christ comme leur chef; ce titre est applicable en un sens particulier au culte des images. Les saints ont en effet obtenu par la grâce de Dieu et par leur coopération une part de la sainteté et de la bonté de Dieu, et par là ils se sont approprié quelque chose qui mérite notre haute estime et notre hommage. Ceux-ci s'étendent ensuite à tout ce qui tient de plus près aux saints, a été leur propriété ou associé à leur personne comme leur corps, leurs restes mortels, et même à tout ce qui nous fait penser aux saints alors même que cela ne serait pas de soi digne de vénération. C'est ce qui a lieu pour les images.

Les païens s'étaient, pour la plupart, si écartés de la vérité qu'ils n'adoraient pas seulement comme des dieux les créatures de Dieu, les étoiles du ciel, les autres hommes, des animaux sans raison et même des idoles fabriquées par eux, en leur offrant des sacrifices [1]. Ce culte des idoles est proscrit comme étant le premier et le plus grave des péchés par la loi de l'Ancien Testament dans le premier commandement du Décalogue [2] : « Tu n'auras pas en dehors de moi des dieux étrangers ; tu ne te feras aucune image, ni aucune représentation de ce qui est en haut dans le ciel ou en bas sur la terre ou ce qui est dans l'eau sous la terre ; tu ne l'adoreras, ni ne le serviras ». Dieu ne défendait pas ici tout usage des images, mais les idoles et leur adoration, car il prescrivit lui-même la confection de deux chérubins pour le couvercle de l'arche d'alliance [3] et celle du serpent d'airain [4] que le Christ a expliquée comme étant son image anticipée [5]. L'arche d'alliance notamment fut, de la part des Juifs, l'objet d'une vénération particulière [6]. Néanmoins, il n'est

1. *Sap.* 13. 11-19. 1, 113, 12 sqq. Rom. 1. 23. — 2. *Exod.* 20, 4 sqq.
3. Ex. 25. 18. 19. — 4. Deut. 21, 8.
5. Joan III, 14. — 6. Jug. VII, 6. II Reg. 6. Ps. 98, 5.

pas contestable que les Juifs, surtout après les temps de l'exil, ne soient devenus encore plus réservés dans l'emploi des images pour rehausser le culte. C'est qu'ils étaient entourés de tous côtés par les dangers de l'idolâtrie et ils entendaient proclamer d'une façon intelligible aux païens, leur foi en un Dieu unique, invisible. En outre, chez eux, le culte divin était réglé dans les plus petits détails par la loi de Dieu.

Le Nouveau Testament donne en général peu de prescriptions sur l'organisation du culte extérieur. L'essentiel seul a été réglé par le Christ; le reste a été laissé au pouvoir législatif de son Eglise ; et elle a à garder cet élément essentiel non comme un capital mort sans clef et sans verrou, mais à le traiter comme un germe fécond qui, une fois jeté dans la société humaine pousse des racines et est devenu sous ses soins et sa protection un grand arbre et a porté des fruits. Des développements peuvent se produire même dans le domaine du culte divin, mais sous l'autorité de l'Eglise et d'après les mœurs et les caractères particuliers des divers peuples et des temps.

Il n'y a pas davantage dans le Nouveau Testament de défense relative aux images. Rien ne s'opposait donc du côté de la révélation divine à ce que l'Eglise attirât l'art dans son domaine et le fît servir à rehausser le culte divin. Mais tout d'abord elle s'en abstint; la réserve du Judaïsme au déclin devint bientôt la sienne, elle aussi se voyait entourée par l'idolâtrie païenne de tous côtés. D'abord les chrétiens durent être formés à l'idée essentielle du culte chrétien et à se déshabituer de toute parure accessoire ; ils devaient apprendre à honorer Dieu comme l'être spirituel le plus élevé, d'une manière toute spirituelle et par le sacrifice non sanglant de l'Eucharistie, qui était le plus profond mystère de la foi. Mais quand le Christianisme eût suffisamment affermi son culte et montré sa différence avec le culte païen, il put s'aider des beaux-arts pour donner de l'éclat à son culte.

Le beau, qui est l'objet de l'art, a d'inséparables rapports avec la religion. De même en effet que tout est bon qui entre en partage avec la première bonté, c'est-à-dire avec Dieu, de même tout est beau qui reflète en soi la première beauté ou la beauté suprême, telle qu'elle réside dans le prototype divin et en Dieu même. De là apparaît clairement quel profit la représentation du beau devait tirer peu à peu de la religion chrétienne. Plus grandiose, plus multiples sont les échappées qu'elle nous ouvre sur Dieu, sur l'idée de l'homme et du monde, comme sur les explications de la nature humaine ; plus claire est la lumière qui se répand sur le beau et sur les arts sacrés. Si ceux-ci veulent, dans quelque domaine que ce soit, s'élever à leur plus haute expression, ils doivent s'adresser à la religion chrétienne et à ce qui en dépend.

Même dans le paganisme l'art ne méconnaissait pas ses rapports avec la religion et avec le divin ; seulement comme la religion païenne avait ordinairement fait descendre le divin jusqu'au fini, et jusqu'à l'immoral, l'idéal des beaux-arts avait été altéré et obscurci. Dégager l'art, même la sculpture et la peinture, de ses attaches avec la fausse religion païenne et l'imprégner d'idées chrétiennes, ce n'était pas là l'œuvre d'un jour, mais le fruit d'un long travail.

Si la religion ne se montra pas tout de suite créatrice d'un art chrétien sacré, la cause unique n'en fut donc pas dans l'aversion pour l'idolâtrie païenne. La situation misérable des premières communautés chrétiennes ; les poursuites des persécuteurs empêchèrent son essor immédiat. Mais les commencements datent déjà des premiers siècles. Les catacombes de Rome nous montrent le berceau de la peinture chrétienne dès le Ier, le IIe et le IIIe siècle dans les simples fresques dont les *fossores* paraient les parois et les plafonds. On débuta conformément au caractère de ce temps et à l'état précaire du Christianisme et sous l'empire bien puissant de la discipline de l'Arcane par des représentations symboliques, qui étaient empruntées

en grande partie aux saintes Ecritures, ou même au règne de la nature. A ce dernier point de vue les chrétiens aimaient particulièrement le signe mystérieux du poisson (ἰχθύς), non seulement parce que le mot était comme un acrostiche sibyllin (Ἰησοῦς χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ), mais parce qu'il rappelait l'image du Christ, notamment le Christ eucharistique[1], tout comme le chrétien sanctifié dans le bain de la régénération. La croix venait tout près comme la marque principale du salut. Elle se trouve ordinairement exposée en cachette et même déjà sur les monnaies d'Abgar Bar Maanu, vers 200 après J.-C. Déjà vers ce temps on traitait les chrétiens d'adorateurs de la croix (*religiosi crucis*)[2]. La colombe, l'agneau, le coq, le paon, la palme, la gerbe, le vaisseau, l'ancre, etc., étaient des symboles préférés. En ce qui concerne les images bibliques nous voyons d'après les monuments qui nous ont été conservés qu'il se formait alors un cycle déterminé revenant partout, comprenant des scènes relatives au salut, à la résurrection, au baptême, à la pénitence, à l'Eucharistie. Là se rattachaient encore la chute par le péché avec le protoévangile, le salut par l'arche, le sacrifice d'Abraham, Moïse frappant sur le rocher et faisant jaillir une source, Jonas dévoré par un monstre marin, vomi sur la terre ou se reposant sous une cucurbitacée, Daniel dans la fosse aux lions, les trois jeunes gens dans la fournaise, et le plus souvent l'image du bon pasteur[3] empruntée au Nouveau Testament, la guérison du paralytique, la résurrection de Lazare, le miracle des noces de

1. L'image du poisson se trouve dans les diverses compositions très symboliques de l'Eucharistie, et aussi le seau plein de lait qui est porté par un agneau ou placé par un berger sur l'autel. V. Pitra *Spicil. Solesm*, la dissertation de Rossi. (Tom. III, 499 sqq.) et de Rossi La *Roma sotterranea*, p. 346 sqq. Roma 1864.

2. Tert. Apol. c. 16. Comme curieuse illustration de ces paroles de Tertullien, Garruci cite : *Deux monuments* (Rome 1862), un graffito trouvé dans des fouilles sur le Palatin et tracé par un païen ; un chrétien y est représenté adorant une croix, celui qui est attaché à la croix porte une tête d'âne.

3. De cette représentation sur des calices on a déjà des mentions dans *Tert. De pud.* Si forte patrocinabitur pastor quem in calice depingis.

Cana, la miraculeuse multiplication des pains, l'adoration des trois rois, le renoncement de Pierre, sa délivrance de la prison, les Orantes (jeunes filles en prières) qui figurent la mère de Dieu ou l'Eglise. Ce cycle ne se rencontre pas seulement dans la fresque des catacombes, mais aussi sur les sarcophages du ive siècle, comme sur les vases de verre où les Romains s'entendaient, par un procédé inconnu de nous, à graver des figures dorées[1]. On avait en outre des images du Seigneur, de la très sainte Vierge, des Apôtres Pierre, Paul, Jean, où s'exprimaient des types stéréotypés [2].

Mais l'art sacré, surtout l'architecture, la sculpture et la peinture, prit un plus large développement depuis la conversion de Constantin au Christianisme. Il put désormais s'étaler sans difficulté au grand jour, se développer de plus en plus puissamment et disposer la maison de Dieu avec une magnificence de plus en plus grande. Plusieurs Pères nous parlent déjà de leurs ornementations en images. On étalait ailleurs la croix en public sur les chemins et sur les parois des maisons[3]. On commença au ive siècle à distinguer

1. Garruci en donne une collection et une explication dans *Vetri ornati di figure in oro* (Roma 1864).

2. Saint Epiphane (Haer. 27) raconte aussi (Lampridius Vita Alex. c. 29) de l'empereur Alexandre Sévère (222-235) que dans son Lararium à côté des images d'Apollonius, d'Orphée, d'Abraham, il en avait aussi une du Sauveur. Irénée (Adv. haer. I, 25) et saint Augustin (De haer. 7) racontent des Carpocratiens qu'ils honoraient et couronnaient l'image du Seigneur à côté de celle de Platon, d'Aristote, etc., à la façon des païens. Peut-être le concile d'Elvire (305) a-t-il redouté les périls d'une semblable idolâtrie dans un pays encore en partie païen, quand il a dit dans le 36e canon : « Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur ». Si on a besoin de cette confirmation, on a le renseignement que fournit Eusèbe (H. E. VII, 17) sur deux statues d'airain représentant, à Césarée de Philippe, le Seigneur et la femme guérie d'un flux de sang, ce qui s'accorde avec notre remarque. Dès ce moment il y avait beaucoup d'images du Seigneur et des apôtres Pierre et Paul qui s'ajoutent aux images conservées sur des monuments venus jusqu'à nous ou sur des verres que Garruci date, pour une grande partie, du ive siècle. Par contre, la légende postérieure du roi Abgar et de Véronique n'a aucune base historique sûre.

3. Bas. Ep. 360 ad Jul. (ed. Maur.) Greg. Orat. in. Theod. (*Migne* XLVI, 737.) Saint Epiphane (Ep. ad Joan. Hieros. c. 7 (*Migne* XLIII 390) écrit

les saints sur les images par un nimbe de gloire. On sait seulement par des témoignages postérieurs d'un évêque Sérénus de Marseille, au VIe siècle qu'il fit enlever plusieurs images des églises afin que les chrétiens ne tombassent pas dans l'idolâtrie. Il en est blâmé par le pape Grégoire le Grand[1], parce que les images servaient à l'édification de tous, même des simples. Il justifie lui-même le culte des images comme l'avaient fait les Pères avant lui,en prouvant que ce culte ne doit pas se confondre avec l'adoration de Dieu, mais est simplement relatif[2].

Les plus violents adversaires qu'ait rencontrés le culte des images, ce furent les empereurs byzantins au VIIIe siècle et tout d'abord Léon l'Isaurien, un grossier soldat qui s'était élevé à l'empire (716). Les mahométans avaient déjà à cette époque conquis quelques provinces de l'empire romain et détruit les images dans les églises. Peut-être l'empereur espérait-il établir entre eux et les chrétiens quelque rapprochement, quand en 726 il publia un édit où le culte des images était dénoncé comme une idolâtrie et frappé de proscription. Le pape Grégoire II s'éleva contre ces intrusions de l'empereur sur le terrain de l'Eglise et il lui montra dans une lettre comment le culte des images se fondait sur la sainte Ecriture et sur la tradition et ne méritait en aucune façon le reproche d'impiété. « Nous ne les honorons pas à l'égal de Dieu, écrit Grégoire[3], comme tu le

qu'il a déchiré un rideau, dans l'église d'Anablatha, près de Béthel, parce que, à l'encontre des prescriptions des saintes Ecritures, il était paré d'une image d'homme sous les traits du Seigneur ou d'un saint; le récit est trop incomplet pour qu'on puisse tirer de là un argument proprement dit.

1. Epp. l. XI, ep. 13 (ed. *Maur.*) : Aliud est enim picturam adorare, aliud per picturae historiam quid sit adorandum addiscere. Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus.

2. Ibid. l. IX, ep. 52 : Scio quidem quod imaginem Salvatoris nostri non ideo petis ut quasi Deum colas : sed ob recordationem Filii Dei in ejus amore recalescas, cujus te imaginem videre desideras. Et nos quidem non quasi ante divinitatem ante illam prosternimur, sed illum adoramus, quem per imaginem... recordamur.

3. Cette première lettre de Grégoire à l'empereur fut publiée pour la première fois par Baronius ad annum 726.

prétends ; bien loin de là. Car nous ne plaçons pas notre espérance en elles, et quand une image du Seigneur est devant nous, nous disons : Seigneur Jésus, aide-nous, sauve-nous. Auprès de l'image de la sainte Mère nous disons : Sainte Mère de Dieu, intercède pour nous auprès de ton Fils ; et de même auprès des martyrs ». Ici encore le culte des martyrs est soutenu uniquement en tant que relatif. Sous son successeur Grégoire III (731) un concile fut tenu à Rome et l'anathème prononcé contre les Iconoclastes. En Orient Jean Damascène se signala par trois plaidoyers en faveur des images. Dans son premier discours écrit entre 736-739[1] il montre qu'on peut honorer même des images du Christ, le Seigneur, sans tomber dans le nestorianisme et le monophysisme parce qu'on ne se représente pas la divinité prise en elle-même, par abstraction, mais la nature humaine hypostatiquement unie au Logos et aussi en raison de cette union hypostatique, le Seigneur lui-même[2]. Pour établir la signification d'une image il commence, par l'image la plus parfaite de Dieu que le Père produit en son Fils ; il passe ensuite aux idées divines, prototypes éternels des choses à créer ; il trouve ensuite des images des choses divines, éternelles et saintes dans le monde visible et fini, des figures et des ombres des vérités et institutions à réaliser par le Christianisme dans l'Ancien Testament et même des images pareilles dans les monuments commémoratifs des événements importants du passé[3] : « Ainsi nous dépeignons, ajoute-t-il, les images et les vertus de ceux qui ont vécu avant nous ». Nous avons dit, il n'y a pas longtemps, comment Dieu n'était point confondu avec la créature. En effet le culte d'adoration (προσκύνησις κατὰ λατρείαν) qui ne convient qu'à Dieu devait bien être distingué d'un culte relatif qui est rendu aux serviteurs et aux amis de Dieu pour l'amour de Dieu[4].

1. Proleg. aux discours de *Jo. Damasc.* (ed. *Lequien*) I, 305 sq.

2. *Jo. Damasc.* Orat. I, 4 : Οὐ τὴν ἀόρατον εἰκονίζω θεότητα, ἀλλ' εἰκονίζω θεοῦ τὴν ὁραθεῖσαν σάρκα.

3. *Jo. Damasc.* Orat, I, 9. 13. — 4. Ibid. c. 14. 17.

Le côté pédagogique des images n'est point négligé par saint Jean Damascène. Ce que l'écriture est pour ceux qui ont appris à lire, l'image l'est pour les ignorants; ce que la parole est pour l'ouïe, l'image l'est pour la vue. Les images nous rendent présents les faits de la Rédemption, les vertus des saints et excitent en nous le désir de les imiter.

A ce sujet, il remarque à propos du culte des saints et de leurs images en particulier qu'il y avait à reconnaître un progrès incontestable du Nouveau Testament sur l'Ancien en ce que dans le Christianisme, Dieu s'est fait homme et que la nature humaine a été ennoblie et divinisée de façon qu'elle est devenue une plus parfaite image de Dieu et un plus digne objet d'une représentation plastique idéale. « Depuis que la divinité a été unie à notre nature comme un remède qui apporte la vie, elle est entourée de gloire et est transformée en une nature immortelle. Aussi nous célébrons la mort des saints, nous bâtissons des temples et peignons des images en leur honneur[1] ».

L'empereur Léon ne se laissa pas cependant arrêter dans la campagne qu'il avait entreprise contre les images; il en vint même à une persécution sanglante contre l'Eglise. Son fils et successeur Constantin Copronyme (741-775) alla encore plus loin; il convoqua en 754 un Concile à Constantinople et obtint des 338 évêques serviles, assemblés là, la condamnation du culte des images. A les entendre, le Christianisme ne permettait pas la représentation plastique du Seigneur, parce que par là on tombait dans l'erreur de Nestorius et d'Eutychès; étant donné qu'on ne pouvait représenter qu'une nature simplement humaine ou une nature humaine mêlée à la divine, et ainsi on enseignait le Nestorianisme dans le premier cas, le monophysisme dans le second. « La seule image admissible de l'humanité du Christ, dit-on, dans les actes cités au septième Concile général, c'est le pain et le vin dans la sainte Communion. C'est cette forme et non une autre, ce type et non un autre qu'il a choisi pour

1. Orat. II, 11.

représenter son humanité. Il commanda d'apporter du pain, mais non une figure humaine, afin de ne pas donner lieu à l'idolâtrie. Et comme le corps du Christ est divinisé, son image aussi, à savoir le pain, est divinisée par la venue du Saint-Esprit ; il devient le corps divin du Christ, par le ministère du prêtre[1] ».

A ce Concile n'intervint ni un légat du Pape ni même un seul des patriarches de l'Orient. Cela n'empêcha pas l'empereur de pousser encore plus loin ses violences contre les images, quand il eut obtenu un semblant de sanction pour son édit. L'empereur Léon IV marcha sur ses traces (775-780). Mais aussitôt après sa mort, sa veuve l'impératrice Irène, en sa qualité de régente de son fils Constantin VI, fit quelques démarches pour calmer l'agitation et de concert avec le Pape Adrien, elle provoqua la convocation du septième Concile général de Nicée. Il s'y trouva plus de 300 évêques; deux moines représentèrent les patriarches d'Orient. L'usage des images y fut autorisé et la preuve de sa légitimité, établie par les saintes Ecritures et sur les écrits des Pères ; les décrets du Concile de Constantinople (784) furent rejetés et dans la septième session il fut porté un décret en ces termes : « Tout en restant sur le chemin royal, et en obéissant à l'enseignement divinement inspiré de nos pères et de la tradition de l'Eglise catholique, nous décidons avec résolution et certitude que la figure de la croix vénérable et vivifiante, et tout aussi bien les saintes images — qu'elles soient peintes, de pierre ou de quelque autre matière — peuvent être exposées dans les maisons de Dieu, sur les objets et les vêtements sacrés, sur les murs et les tables, sur les chemins ; par ces images nous entendons celles de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de Notre-Dame, la Vierge, sans tache, la mère de Dieu, des saints Anges et de tous les autres saints. Plus souvent on porte les yeux sur ces représentations, plus les spectateurs sont rappelés au souvenir de leurs modèles et à leur imitation, plus aussi ils sont portés à témoigner leurs hommages et leur

1. *Mansi* XIII, 759. 810.

culte (ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν), mais non l'adoration proprement dite qui selon notre foi n'est due qu'à Dieu. Mais on peut en leur honneur comme en celui de l'image de la croix vénérable et vivifiante, comme en l'honneur des saints évangiles et autres signes sacrés, brûler de l'encens et des cierges comme c'était une pieuse coutume chez les anciens; car l'honneur rendu à l'image remonte au modèle et celui qui honore l'image (ὁ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα) honore la personne qu'elle représente ».

Les actes du concile furent envoyés dans une traduction fautive à Charlemagne par le pape Adrien et ils causèrent quelque scandale en Occident, parce que le mot latin employé pour le culte relatif (*adoratio*) désignait le culte de latrie qui ne convient qu'à Dieu seul et l'usage d'allumer des cierges avec de l'encens devant les images n'était pas reçu ici. Sous l'influence de Charlemagne une réfutation fut composée sous le nom de *Libri Carolini* en quatre livres par Alcuin ou, ce qui est plus vraisemblable, par plusieurs évêques. Charles envoya ces *Libri Carolini* au pape Adrien, mais celui-ci les réfuta dans une lettre particulière à Charlemagne; de cette lettre et des citations rapportées, il apparaît clairement que les *Libri Carolini*, tels que nous les avons maintenant imprimés[1], ne concordaient pas avec le texte original, et doivent par conséquent être considérés dans leur état présent comme une recension tardive opérée d'après les indications de l'empereur[2]. Les auteurs veulent prendre un moyen terme entre le Concile de Constantinople (754) et celui de Nicée; ils enlèvent à l'un et à l'autre leur caractère de conciles œcuméniques; ils les nomment les deux *synodos ineptissimas*, ils rejettent aussi bien la destruction des images que leur adoration imaginée au Concile de Nicée : ils ne veulent les admettre que comme souvenir des saints et pour la parure des églises et, même

1. Edités d'abord sans nom d'auteur à Paris en 1549, par le prêtre Jean du Tillet; puis nouvellement (1731) à Hanovre par Heumann.
2. Cf. Héfélé, *Hist. des conc.* III (2 ed. 712 sqq.).

à ce point de vue, ne les tiennent pas pour nécessaires [1]. Ce qu'on blâme encore dans les décrets de Nicée, c'est qu'ils placent la sainte croix, les saints évangiles et les objets sacrés sur la même ligne [2]. De la différence clairement établie par le concile entre la vénération (προσκύνησις τιμητική) et l'adoration due à Dieu (λατρεία) que saint Augustin avait marquée aussi quoique en termes quelque peu différents (δουλεία pour προσκύνησις) il n'est pas question; même une expression de l'évêque Constantin de Constantia en Chypre, dans la troisième session du concile de Nicée, est rendue dans un sens erroné [3], et il est reproché au concile de Nicée d'avoir assimilé le pain eucharistique à une image du Seigneur; ce qu'il avait pourtant blâmé [4], même dans le concile de Constantinople.

C'est dans le sens même où avaient été écrits les *Libri Carolini* que se prononça le concile réuni, sous l'influence de Charlemagne, à Francfort en 794. Ce concile avait surtout à s'occuper de l'adoptianisme. Parmi les 56 canons qui y furent portés, on lit dans le second [5] : « Même la question relative au concile grec de Constantinople (la dernière session du concile fut seule tenue à Constantinople) fut expliquée, — nous entendons celle qui porte anathème contre quiconque n'attribue pas à la Trinité le *servitium* et *l'adoratio*... Et tous les évêques présents refusèrent aux images toute *adoratio et servitus* et rejetèrent ce concile d'un commun accord ».

La réponse du pape Adrien contribua beaucoup à atténuer ces méprises du moment. Mais dans le royaume franc, où le caractère populaire est moins porté à des actes extérieurs de dévotion, elles ne disparurent que peu à peu pendant le courant du IXe siècle et sous l'action de Hincmar, évêque de Reims et de Jonas d'Orléans.

1. L. II, 22. — 2. Ibid. c. 28-30. — 3. L. III, 17.
4. L. II, 27. — 5. Cf. Héfélé. *Hist. des Conc.* III (2e ed.). 689.

QUATRIÈME PARTIE

DOCTRINE SUR L'ÉGLISE, LES SOURCES DE LA FOI ET LES SACREMENTS A L'ÉPOQUE PATRISTIQUE

CHAPITRE PREMIER

LA DOCTRINE CONCERNANT L'ÉGLISE, SA VISIBILITÉ RÉELLE, SA CONSTITUTION

§ 81

L'idée de l'Eglise dans les conceptions des Pères

La dernière partie de l'histoire des dogmes nous présentera dans leur développement historique les principes dogmatiques qui concernent l'Eglise en général, sa destinée son organisation, le mode et le genre de son activité doctorale, sacerdotale et pastorale. A ce dernier point de vue se présentent surtout la définition précise de son magistère dans les choses de la foi et des mœurs, son rapport vis-à-vis des sources de la foi, son usage des sacrements, dans l'administration desquels s'exerce son activité sacerdotale ; tout autant de points de particulière importance dans l'histoire des dogmes. Notre matière se partage donc en trois chapitres ; le premier a pour objet l'Eglise en général, le second son autorité enseignante et ses rapports avec la source de la foi, le troisième sa fonction sacerdotale dans l'administration des sacrements

Parmi les dogmes relatifs à l'Eglise en général, ceux qui concernent son essence et sa destinée n'ont qu'un seul objet idéal, en ce sens qu'essence et destinée ne se sont jamais réalisées qu'approximativement dans l'Eglise réelle. Du reste dans la dogmatique relative à l'Eglise nous avons toujours à faire à des dogmes qui sont traduits par une représentation visible, une vivante incarnation dans la communauté chrétienne ou dans l'organisation du culte. En aucune partie autant qu'en celle-ci, l'histoire des dogmes n'entre en rapports étroits avec l'histoire extérieure de l'Eglise et avec l'archéologie. Voyons tout d'abord la doctrine et l'idée de l'Eglise, assurons-nous si elle a toujours été connue et envisagée sous le jour même où l'avait présentée le Seigneur.

1. Le mot allemand *Kirche* dérive du mot grec κυριακόν ou κυριακή ἐκκλησια[1], mot qui servait à désigner la communauté comme l'assemblée du Seigneur ou même le lieu de la réunion[2]; dans le latin c'est l'usage du second mot sous-entendu *ecclesia* qui a prévalu pour la même désignation. Ce mot ne se rencontre pas seulement à plusieurs reprises dans l'Ancien Testament, entendu de l'Eglise du Christ (Num. VIII, 3, Deut. IV, 10, IX, 10. Os. 25, 12, 149); il désigne aussi dans le Nouveau Testament toute la communauté des fidèles du Christ (Matth. XIV, 18). Il se trouve encore avec le sens de maison de Dieu (I Timoth. III, 15) chez les Pères[3] et il désigne ainsi toute la communauté les fidèles du Christ qui appartient au Seigneur, qui l'a pour chef, qui se réclame de son honneur et de son service, qui trouve en lui son unité. Tout aussi fréquemment reparaissent chez les Pères les expressions employées par l'Apôtre (Eph. V, 25. Gal. IV, 26.) de fiancée, de corps du Christ[4], appliquées à son corps. Elle est la fiancée du Christ[5], parce qu'il a tout donné pour

1. Le mot allemand *Kirche* dérive du mot grec κυριακόν ou κυριακή.
2. Pour ἐκκλησία on disait aussi συνάξις, collecta.
3. *Athan.* Apol. ad Const. 16. — 4. *Cyr. Hieros.* Cat. 18, 24 sq.
5. Ibid. 18, 26. *Basil.* Ep. 41, 1 (ed. *Maur.*).

elle, même sa vie parce qu'il l'a purifiée de son sang, qu'il a contracté avec elle la plus intime union de corps et de vie et qu'il la parée le plus richement comme une reine. Quand les Pères à l'exemple de cet Apôtre appellent d'autre part l'Eglise le corps du Christ, ils veulent indiquer par là non seulement l'union intime des fidèles par l'amour, le soutien qu'ils se prêtent mutuellement, mais encore leur accroissement à tous dans l'Homme-Dieu et Dieu même, car le Christ est le chef et le Saint-Esprit est son âme, c'est-à-dire le principe qui pénètre tout comme un principe surnaturel de vie, les rattache tous à l'unité ; se trouve en chaque membre de ce corps mystique et habite complètement en lui comme dans tout le corps[1]. « Nous n'avons qu'un Seigneur, ainsi parle saint Basile aux évêques[2], une foi, une espérance. Vous avez beau vous tenir pour le chef de l'Eglise, la tête ne peut pas dire au pied : « Je n'ai pas besoin de vous ». Car l'une main à besoin de l'autre et l'un pied appuie l'autre et les yeux voient ensemble clairement et distinctement. Nous avons pour pères ceux qui nous ont donné pour loi que les chrétiens devaient porter leurs lettres de charité comme signe de communion à l'Eglise, d'un bout de la terre à l'autre et être les compatriotes et les parents de tous. » En même temps cette réunion de tous les fidèles en un seul corps du Christ est marquée et consommée par la sainte Eucharistie[3].

2. Nulle part la doctrine relative à l'Eglise et en particulier à l'idée de l'Eglise n'est aussi nettement ni aussi profondément élucidée que par saint Augustin, dans sa lutte avec les Donatistes. Il représente l'Eglise comme le corps et la fiancée du Christ et la réunion de l'Homme-Dieu et de son Eglise comme formant une seule chair et une seule personne, si bien que l'Eglise doit être appelée le Christ continué : « Des deux, dit-il, il résulte une personne composée d'une tête et d'un corps, d'un fiancé et d'une fiancée ». Par là saint Augus-

1. *Basil.* De spir. s. c. 26, 61. — 2. Ep. 103, 3. Cf. 243, 1.
3. *Cyr. Alex.* In Joan. XI (*Migne* LXXIV, 560 sq.).

tin croit pouvoir expliquer[1] plusieurs paroles du Seigneur en ce sens qu'il les aurait dites au nom de son Eglise ou de ses membres, comme par exemple quand il parle de l'abandon où la divinité le laisse sur la croix ou dans les Actes des Apôtres (IX, 4): « Saul, pourquoi me persécutes-tu?[2]» Là le Seigneur n'a que son Eglise en vue.

Quand l'Apôtre (Eph. V, 31. 32) explique le mariage comme une image de l'union du Christ avec son Eglise en une seule chair, saint Augustin développe ce parallèle et trouve dans le récit biblique sur le rapport mutuel de nos deux premiers parents dans le paradis terrestre le type du rapport surnaturel du Christ avec son Eglise. De même que nos deux parents ne formaient qu'une personne en Adam puisque Eve fut tirée de la côte d'Adam et dut être de nouveau réunie à lui en une seule chair dans le mariage, de même ont découlé du côté du Christ les sacrements qui forment l'Eglise, et ainsi elle est devenue avec le Christ une seule personne[3]. Mais si l'union du Christ avec son Eglise est proprement le prototype de l'union de l'homme et de la femme ou le prototype de la famille naturelle ; il résulte encore de ce parallèle que l'Eglise par ses rapports avec l'humanité est la mère de tous

1. *Aug.* In Ps. 30, enarr. II, sermo 1, 4 : Fit ergo tamquam ex duobus una quaedam persona ex capite et corpore, ex sponso et sponsa. Nam unitatem personae hujus miram et excellentem commendat etiam Isaias propheta (61, 10) etc. Cf. Enarr. in Ps. 127, 3 : Ipsi Christiani cum capite suo, quod ascendit in caelum, unus est Christus; non ille unus et nos multi, sed et nos multi in illo uno unum. Unus ergo homo Christus, caput et corpus. Quod est corpus ejus ? Ecclesia ejus.

2. Ep. 140, 6, 18 (ed. *Maur.*). Enarr. in Ps. 56, n. 1; in Ps. 74, 4; in Ps. 140, 3. 6. 7; in Ps. 142, 3.

3. Enarr. in Ps. 138, 2 : Totus itaque Christus caput et corpus, tamquam integer vir : quia et femina de viro facta est, et ad virum pertinet; et dictum est de primo conjugio : Erunt duo in carne una. Hoc autem ad mysterium interpretatur Apostolus non frustra esse dictum de illis duobus hominibus, nisi quia in eis jam figurabatur Christus et ecclesia... Si ergo Adam forma futuri; quomodo de latere dormientis Eva facta est, sic ex latere Domini dormientis, id est in passione morientis et in cruce percussi de lancea, manaverunt sacramenta, quibus formaretur ecclesia.

ceux qui seront bienheureux[1] et en même temps l'épouse virginale du Christ. Elle est en même temps vierge et mère, parce que elle est fertile sans violation, mère par l'amour[2], vierge par la pureté inaltérable de sa foi[3], image de la Vierge Marie[4]. Saint Augustin se plait à dépeindre l'Eglise sous les traits d'une mère aimable. Elle nous enfante tous dans son sein pour une nouvelle vie, tandis qu'elle surmonte la vieille vie du péché dans ses membres et les fait semblables à elle; elle rassemble tous ses enfants comme une poule rassemble ses petits sous ses ailes pour les protéger; afin de les préserver des atteintes des voraces habitants de l'air, des mauvais esprits; elle les nourrit sur son sein avec la parole de vie tirée de l'Ancien et du Nouveau Testament; elle leur donne le lait pour nourriture sur le chemin de la vie éternelle jusqu'à ce qu'ils deviennent assez forts pour se nourrir ouvertement de l'aliment céleste le Logos, lui-même[5].

L'Eglise est ainsi la couronne ou la voûte qui couvre toute l'œuvre de Dieu, l'édifice construit par l'Incarnation, le royaume, la ville ou le temple de Dieu ; c'est pour cela que dans le symbole des Apôtres, à l'article de la sainte Trinité s'ajoute à bon droit, comme le remarque saint Augustin[6], celui de l'Eglise qui se divise en Eglise triomphante (*eccl. beata*) et en église pérégrinante (*eccl. peregrinans*) ; cette dernière comprenant à la fois l'église mili-

1. Enarr. in Ps. 88, sermo 2, 14 : Amemus Dominum Deum nostrum, amemus ecclesiam ejus; illum sicut Patrem, istam sicut matrem : illum sicut Dominum, hanc sicut ancillam ejus, quia filii ancillae ipsius sumus. Sed matrimonium hoc magna caritate compaginatur.

2. C. Faust. 15, 3.

3. Sermo 192, 2 : Nam ipsa (ecclesia) quoque et mater et virgo est : mater visceribus caritatis, virgo integritate fidei et pietatis.

4. Enchir. 34.

5. *Aug.* In ep. Joan. tract. III, 1 : Quisquis novit natum se esse, audiat quia puer est et infans, avide inhiet uberibus matris et cito crescit. Est autem mater ecclesia et ubera ejus duo testamenta scripturarum divinarum. Hinc sugatur lac omnium sacramentorum temporaliter pro aeterna salute nostra gestorum, ut nutritus atque roboratus perveniat ad manducandum cibum, quod est : In principio erat verbum etc.

6. Enchir. c. 56.

tante et l'église souffrante. L'église pérégrinante est comparable à la tente de Dieu (*tabernaculum Dei*), l'autre au temple de Dieu [1] (*Domus Dei*).

3. Dans le développement de plusieurs de ces traits, qui rendent sensible l'idée de l'Eglise, au moins sous l'un ou l'autre aspect, la plupart des Pères sont d'accord avec saint Augustin. Saint Hilaire nomme l'Eglise le corps du Seigneur ou le Christ lui-même, qui par le mystère de son corps embrasse en lui toute l'Eglise [2]. Pareillement, saint Ambroise [3], quand il la loue comme étant la mère virginale de tous[4] ou qu'il la dépeint comme un vaisseau dont le pilote est Dieu même, dont la force motrice est l'Esprit-Saint [5], ou comme la ville fondée sur le roc apostolique[6].

§ 82

L'Eglise dans sa visibilité réelle, son aspect invisible et visible, sa visible fonction doctorale, sacerdotale et pastorale

L'idée que les Pères se font de l'autorité de l'Eglise n'était pas une idée faite à plaisir, mais bien conforme à celle qu'en avait donnée le Seigneur et les Apôtres ; la vérité et la réalité des faits, la constitution extérieure de l'Eglise à l'époque patristique en donnaient déjà une nouvelle preuve irréfutable. Le Fils de l'homme avait vraiment reçu dans son Eglise une forme toujours vivante et continue et trouvé dans son côté divin comme dans son côté humain visible une permanence de vie et une représentation continuée. De grands hommes continuent bien à vivre dans les écoles qu'ils ont fondées, dans les institutions, dans les états, s'ils ont su fonder quelque chose de grand, le mettre en œuvre ou lui insuffler la vie et l'esprit.

1. Enarr. in Ps. 51, 9.
2. Tract. in Ps. 125, 6 : Ipse est enim ecclesia, per sacramentum corporis sui in se universam eam continens.
3. De offic. III, 3, 19; De fide II, 72. — 4. De virgg. I, 6, 31.
5. De virginit. 18, 118. — 6. Ep. 2, 1 (ed. *Maur.*).

Mais relativement à la vie continuée de l'Homme-Dieu dans son Eglise, il n'y a là qu'une image parfaite. Car il n'a pas seulement, en qualité de membre de notre espèce, établi une religion temporelle ou fondé une communauté religieuse temporelle ; il a dans l'une et dans l'autre créé, en tant que Fils de Dieu, une œuvre qui au lieu de décroître gagne toujours de plus en plus en étendue et en force et fournit une preuve de plus en plus claire de la divinité du fondateur comme de l'intimité des rapports vitaux qui l'unissent à tous les hommes en tant que Dieu et Père spirituel. Si donc la foi en la divinité du Seigneur à l'âge apostolique se fondait principalement sur ses paroles et sur celles des Apôtres, sur les témoignages prophétiques de l'Ancien Testament et sur les miracles qui accompagnaient la fondation et la diffusion de la religion chrétienne, dans les temps postérieurs au Concile de Nicée, la diffusion miraculeuse de la religion chrétienne apporta une nouvelle preuve à l'appui de la foi. Dépourvue de tous les moyens humains qui assurent aux sociétés politiques le développement de leurs forces, leur affermissement et leur propagation tels que la force militaire, la richesse, l'autorité, l'Eglise de Dieu était apparue dans le monde comme une société de pauvres pêcheurs et de manouvriers ; elle eut dans les esclaves et les pauvres ses premiers membres, et il ne s'est pas encore écoulé trois siècles que nous la voyons triompher de tous ses ennemis, de tous les obstacles que lui opposaient le judaïsme, le paganisme, la philosophie et l'hérésie ; nous la voyons triompher de l'Etat romain, le plus puissant de tous ceux qu'a produits la société humaine, et qui avait employé toutes ses forces pour l'anéantir. Mais l'idée de son universalité n'était pas encore remplie ; du centre du monde, elle étendait maintenant ses regards sur les peuples barbares du Nord et du lointain Occident, pour les attirer peu à peu dans son sein et pénétrer jusqu'aux confins du globe terrestre. Quoi qu'il en soit, dès le quatrième siècle, la diffusion de l'Eglise témoignait en faveur

du caractère divin de son fondateur et de sa doctrine, et au cours des siècles, cette démonstration est devenue d'autant plus solide.

Un miracle plus grand encore, c'est la transformation que l'Eglise a opérée au point de vue moral dans la société humaine, telles que la destruction des plaies sociales, la sanctification du mariage et de la famille, la suppression de l'esclavage, le soulagement de la pauvreté et de la misère, et aussi le relèvement moral et l'ennoblissement des individus. C'étaient là aussi des miracles, mais des miracles d'une espèce particulière qui ne devaient pas seulement provoquer en nous l'étonnement, l'admiration et la démonstration de la toute-puissance de Dieu, mais aussi l'inclination et l'amour pour le Christianisme et pour celle qui nous le porte, l'Eglise ; car c'est là que s'étalent les preuves de la bonté et de la miséricorde divine. « Les bonnes mœurs, dit saint Augustin[1] à ce sujet, exercent sur la raison et sur le cœur de l'homme un attrait tel qu'il blâmera et prendra en dégoût le mal et les éclats de la concupiscence, plutôt que de l'abandonner ou d'y renoncer. Mais est-ce chose de peu d'importance dans l'ordre moral de l'humanité que ce ne soit plus quelque chose de terrestre, ou de matériel, ou de sensible qui soit honoré comme Dieu ; que sa possession n'excite plus d'efforts que dans l'esprit, et de telle façon que non seulement les esprits n'aient plus à disputer là-dessus, mais que même la foule ignorante y croit et en parle même parmi les nations les plus diverses ? Est-ce peu de chose que par la tempérance on en soit venu à se contenter d'un peu de pain et d'eau, non seulement pour un jour, mais pour plus longtemps ? Est-ce peu de chose que la continence poussée jusqu'au célibat, la patience jusqu'au mépris de la croix et du bûcher, la générosité jusqu'à l'abandon de son patrimoine aux pauvres, le mépris de la vie jusqu'au désir de la mort ? Peu sans doute font cela et moins encore le font avec raison, mais les peuples approuvent, entendent

1. De utilit. credendi 17, 35.

favorisent, aiment cela et reconnaissent leur faiblesse, non certainement sans élever leur esprit à Dieu, non sans certaines étincelles de vertu. Cela s'est produit conformément aux desseins de Dieu avec les prédictions des prophètes, avec le contentement de l'humanité et la doctrine du Seigneur, selon les voyages des apôtres, par les mauvais traitements, les souffrances et la mort des martyrs, par la vie précieuse des saints, par les miracles qui ont été proportionnés selon les temps à ces choses et à ces vertus. Puisque donc nous voyons un si abondant secours de Dieu, un tel progrès, de tels fruits, comment pouvons-nous hésiter à nous attacher à cette Eglise qui tient de la chaire apostolique, par la succession de ses évêques, une si haute autorité que le genre humain tout entier la reconnaît, alors que les hérétiques, qui l'agitent à toutes les époques, sont condamnés ou par la voix du peuple, ou par l'autorité des conciles, ou par la majesté des miracles?

2. A l'époque patristique s'est présenté à nous, dans le premier volume le développement de la doctrine sur le côté visible et invisible de l'Eglise et le rapport de l'un à l'autre manifesté par la vie de l'Eglise et attesté même théoriquement par les Pères. L'opinion opposée d'une Eglise en grande partie invisible reconnaît elle-même ne pouvoir trouver que peu de points d'attache dans les temps postnicéens et elle n'attache ordinairement quelque importance qu'aux temps primitifs où les sources s'ouvrent en général encore moins abondantes. Mais maintenant, dans les temps postérieurs au Concile de Nicée, le ministère doctoral, sacerdotal et pastoral de la hiérarchie ecclésiastique se montre au dehors sur toutes les pages de l'histoire en caractères si manifestes et avec une telle autorité que nulle part aucun doute ne se faisait jour sur son origine divine.

Il suffit de rappeler quelques faits éclatants. D'abord le ministère doctoral ne fut point conçu dans l'Eglise comme lié à une inspiration ou à une révélation mystérieuse, comme un prophétisme montaniste, mais reconnu d'une façon ordi-

naire au seul épiscopat externe, visible, qui était communiqué à ceux qui en étaient revêtus par l'élection et la consécration sacramentelle.

De ce développement continuel de la foi par une illumination purement intérieure sans une prédication extérieure, l'époque patristique n'en connut jamais rien. La prédication et la catéchèse dans l'Eglise épiscopale étaient réservées aux évêques. Lorsque saint Augustin fut admis à prêcher par son évêque d'Hippone, on vit là une violation des canons, en tous cas une innovation. Ce qui est bien caractéristique cependant, c'est que, à tous les conciles de l'âge patristique, seuls les évêques avaient voix délibérative, seuls ils assistaient régulièrement, à moins que l'évêque de Rome n'envoyât des prêtres comme légats ou que des évêques ne se fissent accompagner de leurs prêtres et diacres. Ainsi en fut-il à Nicée, où 318 évêques rédigèrent le symbole et les canons; ainsi à Sardique, à Constantinople, à Chalcédoine, ainsi dans les conciles du nord de l'Afrique, etc. Sans doute, les Ariens commencèrent à admettre dans les conciles des commissaires impériaux, des militaires même. Saint Athanase nous raconte[1] ce fait des évêques Eusébiens qui parurent à Sardique, mais il ajoute que, aux conciles de l'Eglise, les évêques seuls étaient admis comme docteurs et juges.

Le ministère sacerdotal était même lié à un sacerdoce extérieur, visible, et à celui-là seulement était dévolue la célébration du sacrifice eucharistique qui avait été ordonné prêtre validement par le sacrement de l'ordre. Parmi les accusations calomnieuses portées contre saint Athanase et sur lesquelles s'appuyèrent les évêques eusébiens pour prononcer à Tyr sa déposition figure celle-ci : un prêtre ordonné par lui, Macaire, aurait brisé le calice, renversé l'autel et brûlé les livres d'un certain Ischyras se disant prêtre dans la Maréotide. Mais saint Athanase démontra par témoins qu'Ischyras n'avait pas été ordonné prêtre

1. Hist. Arian. ad Mon. c. 15.

par un évêque, ni n'avait eu d'église, et en outre qu'au moment où Macaire était dit s'être trouvé dans la Maréotide, il était malade dans son lit[1]. Il n'était regardé comme prêtre que par ses parents et il ne pouvait avoir été ordonné prêtre que par un prêtre schismatique d'Alexandrie, un certain Collythus sous l'évêque Alexandre ; mais cette ordination aux yeux de tous était nulle et sans valeur[2]. A ceux-là seuls qui avaient été ordonnés par un évêque était reconnue la pleine puissance d'offrir le saint sacrifice.

Il en est de même du ministère pastoral. Lorsque les Ariens commencèrent à faire promouvoir des évêques illégitimes avec l'aide du bras séculier, saint Athanase trouva cela inouï : « Depuis quand a-t-on entendu dire, dit-il[3], qu'un décret de l'Eglise reçût de l'empereur sa valeur et sa force universelle ? Beaucoup de conciles se sont tenus jusqu'ici, beaucoup de canons ecclésiastiques ont été dressés, mais jamais pour cela les évêques ne se sont adressés à l'empereur, ni l'empereur ne s'est occupé des affaires de l'Eglise ». Les Conciles que nous avons mentionnés plusieurs fois dans les parties précédentes de l'*Histoire des Dogmes* ont reconnu aux seuls évêques de l'Eglise visible en union avec leur chef le pouvoir de faire des lois. Et quand les empereurs byzantins se permirent cette intrusion, l'histoire a montré suffisamment comment l'Eglise leur résista et leur fit connaître sa puissance divine. « Ne te mêle pas, écrit Hosius, évêque de Cordoue[4], à l'empereur Constantin, ne te mêle pas des affaires de l'Eglise ; ne nous donne pas de prescriptions à ce sujet, mais reçois-en de nous. Dieu t'a confié la puissance terrestre ; à nous les choses ecclésiastiques. Comme celui qui voudrait te dérober l'autorité, serait en lutte avec la volonté de Dieu ; de même, crains, toi aussi, si tu t'in-

1. Apol. c. Arian. c. 28.
2. Ibid. c. 12. Cf. c. 74, 75. Du reste Ischyras déclara par écrit à saint Athanase que les faits rapportés avaient été inventés et qu'il avait été en butte aux violences des Ariens.
3. Hist. Arian. ad Mon. c. 52.
4. Cf. Athan. Hist. Arian. c. 44.

gères dans les affaires de l'Eglise, de te rendre coupable d'une grande faute. Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ; voilà[1] ce qui est écrit ».

Saint Augustin traite du pouvoir législatif de l'Eglise surtout dans sa cinquante-quatrième et cinquante-cinquième lettre à Januarius qui l'avait questionné sur la force obligatoire des usages relatifs aux sacrements, aux fêtes et aux jeûnes. De sa réponse, il résulte clairement qu'il n'attribue pas une force obligatoire aux seules lois contenues dans les écrits canoniques relatifs aux sacrements, mais aussi aux usages observés par l'Eglise universelle ou généralement reçus, soit que les ordonnances de ce genre aient été portées par les Apôtres soit qu'elles émanent de conciles généraux[2]. En outre, il existe encore en diverses contrées des usages particuliers relatifs au sacrifice de l'Eucharistie ou aux jeûnes et aux fêtes. A ce point de vue il approuve la règle de saint Ambroise qu'on doit se conformer aux usages des églises où l'on se trouve, supposé qu'ils ne contiennent rien contre la foi ou les mœurs. En général, des usages particuliers ne prennent force de loi que par des décisions statutaires des évêques ou par leur approbation tacite, car aux évêques seuls a été conférée cette autorité[3].

Jamais Père n'a dit un mot d'une puissance législative que l'empereur aurait eue dans les choses ecclésiastiques.

1. Cf. Ambr. Ep. 20, 19 (ed. Maur.) : Noli te gravare, imperator, ut putes te in ea, quae divina sunt, imperiale aliquod jus habere... ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae.

2. *Aug.* Ep. 54, 1 : Illa autem quae non scripta sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe servantur, datur intelligi, vel ab ipsis Apostolis vel plenariis Conciliis, quorum est in ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri... et si quid aliud tale occurrit quod servatur ab universa, quacumque se diffundit, ecclesia.

3. Epp. 55, 19, 35 : Omnia itaque talia, quae neque sanctarum scripturarum auctoritatibus continentur, nec in conciliis episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universae ecclesiae roborata sunt, sed pro diversorum locorum diversis moribus innumerabiliter variantur, ita ut vix omnino numquam inveniri possint causae, quas in eis instituendis homines secuti sunt, ubi facultas tribuitur, sine ulla dubitatione resecanda existimo.

Les Evêques ont bien quelquefois appelé à leur aide le bras séculier pour assurer l'exécution des lois de l'Eglise, et les empereurs ont souvent, sans en être sollicités, donné leur sanction à de telles lois, parce que, des deux côtés, on était convaincu du rapport intime des choses ecclésiastiques et religieuses avec les fins de l'organisation politique. Tel ou tel empereur a bien dépassé les limites de son droit et prétendu faire des lois ecclésiastiques ; mais les mieux disposés étaient convaincus de l'insuffisance de leur autorité et ils se sont laissé mettre ces décrets dans les mains par des évêques serviles, ou bien ils ont cherché à s'assurer en outre l'approbation des évêques notamment celle du chef de l'Eglise. Mais quand ils sont intervenus par des lois en faveur de l'hérésie comme les empereurs acquis à l'arianisme, au monophysisme ou au monothélisme ou briseurs d'images ; ils ont trouvé, comme l'histoire nous l'a appris, une résistance invincible dans les évêques et dans le chef de l'Eglise. La sainte Ecriture se prononce déjà en termes les plus clairs pour la distinction des deux puissances. Et comment l'Eglise aurait-elle pu laisser passer cette doctrine ?

Aussi longtemps qu'elle gardera vivante l'idée de sa divinité et de sa catholicité, aussi longtemps qu'elle devra considérer l'autorité législative comme confiée aux évêques par le Christ, par le moyen des Apôtres ; aussi longtemps elle devra employer toutes ses forces contre les essais tentés par la puissance civile pour absorber en elle la juridiction ecclésiastique et la pleine puissance pastorale. A la séparation et à l'indépendance de la puissance civile et de la puissance religieuse tiennent la supériorité de l'Eglise sur le paganisme et le judaïsme, sa catholicité et tout ce qui en dépend[1]. « Tu dois être écouté dans les affaires terrestres, dit saint Jean Damascène[2] à l'empereur iconoclaste, Léon l'Isaurien ; mais pour le règlement des questions religieuses, nous avons les

1. V. *Hist. des dogmes*, I, 412 sqq. (2e Ed. all.).
2. De imag. orat. 2, 12. (ed. *Lequien*, I, 336).

pasteurs qui nous ont annoncé la parole de Dieu et qui nous ont fait connaître la législation de l'Eglise ».

L'Eglise primitive ne connut pas davantage cette opinion qui prétend que le pouvoir législatif dans les choses divines de la foi, des mœurs, ou de la discipline repose sur le peuple chrétien et doit recevoir son expression des représentants ou des députés du peuple. De cette participation du peuple aux conciles ou à leur activité législative, l'antiquité n'a jamais rien su; toujours et partout, et d'une voix décisive, tout cela est attribué aux évêques dans les conciles. Si le peuple a eu quelque influence dans le règlement de questions ecclésiastiques, ou si quelques lois particulières sont nées peu à peu de l'usage populaire, cela ne prouve nullement le pouvoir législatif du peuple chrétien. Tous ces systèmes qui ont été formés dans les temps modernes chez les peuples séparés de l'Eglise, tels que le système territorial, épiscopal, collégial, ne sont que des expédients pour expliquer de quelque façon, l'autorité que la force, en dehors de l'Eglise, s'arroge d'une manière factice dans les affaires religieuses; mais en soi, non seulement ces essais sont dépourvus de toute base, mais encore diamétralemeut opposés à l'antiquité chrétienne comme aux principes chrétiens relatifs à l'Eglise.

§ 83

Idée de saint Augustin et des autres Pères sur les propriétés caractéristiques de l'Eglise en face des Donatistes

L'unité n'est pas seulement une idée essentielle de la notion de l'Eglise: elle apparaît aussi dans sa réalité visible comme un signe extérieur, comme une preuve de sa vérité. Cette propriété rallie les suffrages de tous les Pères, même des hérétiques. « Je crois à l'Eglise une », est-il dit dans un article du symbole des Apôtres. L'Eglise est une non seulement en tant que tous ses membres poursuivent le même but de toutes leurs forces réunies; elle est une, en un sens beaucoup plus élevé et plus parfait, parce qu'elle est l'union

surnaturelle et particulière des fidèles avec le Christ et qu'elle les rattache l'un à l'autre. En sa qualité de Christ continué, elle aspire à le reproduire lui-même et à représenter une certaine unité de l'humain et du divin. Elle reconnaît donc, comme le Seigneur lui-même, le prototype de son unité, dans cette unité sublime incompréhensible, par laquelle le Fils est uni au Père et au Saint-Esprit — car le Seigneur prie ainsi : « Qu'ils soient un comme toi, mon Père, tu es en moi et moi en toi, afin qu'ils soient un en nous ». (Jean, XVII, 21). Une telle unité ne peut être réalisée parmi les hommes, par voie naturelle et encore moins durer toujours. Dans la nature déchue, l'égoïsme domine, et celui-ci se révolte contre la soumission à Dieu et elle ne veut point reconnaître Dieu comme centre ou comme le maître souverain de la société humaine, mais tout soumettre à sa propre personne. Là où il n'est pas contenu comme dans les constitutions politiques par une force plus puissante, il brise tôt ou tard toute règle et dissout le lien social. Cette force physique, l'Eglise ne l'a pas à son service, et cependant elle réalise une unité beaucoup plus parfaite, qui dépasse les temps, s'étend à tous les hommes, ou du moins approche toujours de ce terme et ne réclame pas seulement, mais obtient une complète soumission de l'homme tout entier dans son intelligence, sa volonté et son action, et tout cela pour un but surnaturel, céleste. Une telle unité doit être réalisée par Dieu, c'est-à-dire par le Saint-Esprit, qui de même qu'il est le lien de cohésion dans la Trinité divine est aussi l'âme et le principe formel de l'Eglise, et si l'unité doit rendre l'Eglise visible pour ainsi dire divine et manifeste à tous comme uniquement vraie, elle doit donc éclater au dehors[1].

En réalité, l'Eglise avait à l'époque patristique, comme dans tous les temps, l'unité comme un diadème solide et brillant autour de son front et, à la vérité, non seulement l'unité de la foi, mais aussi l'unité de l'amour et de l'obéissance, en face d'une autorité visible identique et unique.

1. Cf. *Aug*. Sermo 267, 4 (ed. *Maur*.).

En ce qui concerne l'unité de la foi, l'Eglise s'en préoccupa d'autant plus expressément que l'hérésie chercha à la détruire et revêtit toujours de nouvelles formes. Le ciment et le lien de cette unité de foi, ce furent principalement les symboles des conciles généraux ou des divers conciles provinciaux, qui devenaient le mot d'ordre de l'orthodoxie ou plutôt la règle invariable de la foi de tous. Par contre, on voyait chez les hérétiques, la division et l'éparpillement en sectes diverses, le changement constant des symboles, comme par exemple chez les Ariens et les Monophysites. Et comment en aurait-il été autrement ? Les vérités chrétiennes sont en grande partie des mystères insondables, sur la conception desquels l'accord et l'unité ne peuvent se faire que si l'on y croit sur la foi d'une autorité qui s'exprime d'une façon claire, accessible et intelligible pour tous. Si cette conception était abandonnée absolument à l'appréciation subjective de l'individu, celui-ci serait établi comme la plus haute autorité pour la connaissance religieuse et deviendrait ainsi le principe de la diversité et de l'éparpillement des opinions d'autant plus que dans les vérités religieuses, le défaut d'une autorité supérieure donnerait naissance de soi-même et le plus aisément du monde à toutes les vues différentes. Cela s'est montré dans toutes les hérésies. Le Christianisme ne peut être maintenu dans sa pureté, son intégrité et son unité que par la foi qui réclame la soumission à une autorité, la parole du Christ, et dans les diverses significations de celle-ci, la soumission à la parole du représentant visible du Christ. Le Christ même a exigé cette foi de ses fidèles; par la foi, la vérité bienfaisante qui n'avait pu être trouvée par la raison humaine après les efforts de 4000 ans est devenue le bien commun de tous les hommes. Par contre, la pensée subjective est la marque commune de toutes les hérésies[1] de tous les temps. Alors même que les hérétiques prétendent enseigner ce que le Christ et les Apôtres ont enseigné et entendent posséder le trésor de vérité que l'Eglise catholique donne

1. *Aug.* De civ. Dei XVIII, 51, 1.

avec raison comme sa propriété exclusive, la plus frappante différence entre l'Eglise et les hérétiques se montre en ce que la première exige avec la foi, la libre soumission à son autorité, tandis que les autres prêchent l'indépendance vis-à-vis de toute autorité et au lieu de la foi posent la science pour principe[1]. Par là, ils s'écartent des principes essentiels du Christianisme ; et si cependant, ils s'appellent chrétiens et n'entendent pas renoncer au Christianisme, cela témoigne, comme saint Augustin l'explique déjà au ve siècle, du grand prestige et de la grande puissance du Christianisme; car ils ne peuvent même pas, sans ce nom, attendre la diffusion ni l'acceptation de leurs doctrines religieuses. D'autre part, se vanter de sa science est un vain titre pour attirer les multitudes. En réalité, les hérésiarques se donnent eux-mêmes dans leur symbole comme étant l'autorité; ils ne peuvent pas cependant soutenir la comparaison avec l'autorité de l'Eglise et ils se vantent de la science, comme gens qui sont bien supérieurs à la foi. Cela flatte la fierté naturelle de l'homme; mais en vérité le fidèle catholique peut abaisser ses regards sur ce point de vue de la prétendue science, comme bien inférieur à lui, car la foi n'entraîne aucun renoncement à la science et à la raison, pas plus qu'aux autres vérités qui s'acquièrent par là. Le croyant catholique a cela de commun avec tous les hommes, et en plus, toutes les vérités dont la possession parfaite sera notre récompense et notre bonheur au ciel[2].

1. De utilitate credendi cc. 8, 9, §§ 20, 21 : Sequere viam catholicae disciplinae, quae ab ipso Christo per Apostolos ad nos usque manavit, et ab hinc ad posteros manatura est. Ridiculum, inquis, istud est, cum omnes hanc se profiteantur tenere ac docere. Profitentur hoc omnes haeretici, negare non possum ; sed ita, ut eis quos illectant rationem se de obscurissimis rebus polliceantur reddituros : eoque catholicam maxime criminantur, quod illis qui ad eam veniunt praecipitur ut credant ; se autem non jugum credendi imponere, sed docendi fontem aperire gloriantur.

2. *Aug.* Ep. 118, 5, 32 : Hujus (Christi) nos gloriae servimus, huic te immobiliter atque constanter credere hortamur, per quem factum est, ut non pauci, sed populi etiam, qui non possunt ista dijudicare ratione, fide credant, donec salutaribus praeceptis adminiculati evadant ab his perplexitatibus in auras purissimae atque sincerissimae veritatis... Porro illi

Ainsi donc, la foi n'est pas seulement l'unique moyen d'arriver à la pleine possession de la vérité chrétienne, mais même la condition préalable de l'unité dans les croyances religieuses de l'humanité [1], et de la participation à l'Eglise qui peut montrer alors son unité dans le culte, dans la législation et la direction des fidèles. Mais si la foi doit servir de base à cette manifestation extérieure de l'unité dans l'Eglise; il ne faut pas seulement qu'elle ait son fondement chez tous dans un seul et même motif; il faut qu'une seule et même autorité nous présente les mêmes objets de croyance. De là résulte que l'autorité doit non seulement continuer à vivre dans la société humaine, mais être unique en elle-même, puisque avec des autorités différentes et opposées, l'unité disparaîtrait dans la foi des sujets. Aussi saint Augustin reconnaissait que même pour ce motif, le magistère doctrinal de l'Eglise devait trouver sa plus haute expression dans un centre d'unité et être contenu par lui. « Pierre apparaît à plusieurs reprises dans les saintes Ecritures comme représentant la personne de toute l'Eglise, particulièrement quand le Seigneur lui dit : « Je te donne les clefs du royaume du ciel [2] ».

Mais l'unité de l'Eglise consistait du côté des fidèles non seulement dans l'unité de la foi et de la soumission de l'entendement à l'autorité doctrinale de l'Eglise, mais aussi dans l'obéissance au pouvoir législatif de l'Eglise et dans l'exécution de toutes les conditions qui sont nécessaires à la

qui cum in unitate atque communione catholica non sint, Christiano tamen nomine gloriantur, coguntur adversari credentibus, et audent imperitos quasi ratione traducere, quando maxime cum ista medicina Dominus venerit, ut fidem populis imperaret. Sed hoc facere coguntur, ut dixi, quia jacere se abjectissime sentiunt, si eorum auctoritas cum auctoritate catholica conferatur. Conantur ergo auctoritatem stabilissimam fundatissimae ecclesiae quasi rationis nomine et pollicitatione superare.

1. De util. cred. 9, 21 : Nam vera religio, nisi credantur ea quae quisque postea, si se bene gesserit dignusque fuerit, assequatur atque percipiat, et omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio iniri recte nullo pacto potest.

2. Sermo 149, 6, 7 ; cf. 76, 1 ; 295, 4 (ed. *Maur.*).

conservation de l'union de charité entre tous les fidèles. Les Pères étaient aussi convaincus de la nécessité de cette seconde condition de l'unité que de la première et ils croyaient qu'il était aussi important de lutter contre le schisme que contre l'hérésie.

Pour le schisme, ils le considéraient comme la rupture, comme la séparation d'avec l'Eglise une, comme l'exclusion d'une société dans laquelle et par laquelle seule le salut peut être obtenu. De là, le zèle de saint Athanase contre les Méléciens, de saint Jérôme contre le schisme d'Antioche, du pape Damase contre les Lucifériens de Rome, de saint Augustin contre les Donatistes etc. Augustin loue saint Cyprien de n'avoir jamais, en dépit de son erreur sur le baptême des hérétiques, perdu l'amour de l'unité de l'Eglise et d'avoir avant tout redouté et évité le schisme. Saint Grégoire de Nazianze, en même temps qu'il prémunit ses auditeurs contre le schisme, cite l'exemple de saint Basile qui, craignant à cause de la déposition d'un évêque légitime l'opposition et le schisme des moines qui lui étaient soumis, avait préféré quitter la ville[1]. Mais si d'un côté l'obéissance des fidèles envers la puissance législative et exécutive de l'Eglise était considérée comme la seconde condition de l'unité de l'Eglise, il est évident aussi que les agents de cette puissance de l'Eglise doivent former une unité absolue et rester attachés à un centre d'unité. De la nécessité d'une telle unité toute l'époque patristique fut hautement convaincue ; de plus, cette doctrine se traduisait très clairement dans la vie extérieure de l'Eglise comme dans son organisation tout d'abord et dans l'institution de la primauté. Puis se trouvait dans tout diocèse, comme centre de la vie de l'Eglise, l'évêque, et il était de règle que partout un seul évêque exerçât le ministère pastoral[2] sous la dépendance du métropolitain et du patriarche qui lui-même était subordonné

1. *Greg. Naz.* Orat. 43, 28.

2. Ce principe fondamental, le concile romain de 313 l'exprimait contre les Donatistes et tous les Pères le reconnaissaient. Voyez la doctrine du sacrement de l'Ordre.

au pape. La participation au saint sacrifice avec l'évêque était pour les fidèles le signe de leur rattachement à cette même Eglise unique ; l'excommunication en était comme l'exclusion ; en même temps les évêques exprimaient leur union réciproque à l'église unique par les *litterae formatae*. Les Pères trouvaient l'unité de l'Eglise figurée dans le vêtement[1] sans couture du Seigneur, et la doctrine du corps unique de l'unique fiancée du Christ était à leurs yeux si nettement exprimée dans la sainte Ecriture que même les hérétiques et les schismatiques ne niaient pas l'unité et l'unicité de l'Eglise ils disputaient seulement contre les orthodoxes, comme notamment les Donatistes, sur la question de savoir où il fallait chercher cette unité ; était-ce chez eux ou chez les catholiques[2] ?

2. A côté de l'unité, la sainteté était signalée comme une marque caractéristique de la véritable Eglise. « Je crois à une Eglise catholique sainte », est-il dit dans le symbole des Apôtres, et à la fin de celui de Nicée étaient anathématisées les propositions des Ariens par les mots : « La sainte Eglise catholique (ἡ ἁγία καθολικὴ ἀποστολικὴ ἐκκλησία). » Cet attribut de l'Eglise avait déjà soulevé des discussions à l'époque anténicéenne, alors que les Novatiens[3] en tiraient la conséquence que la communion devait pour toujours être refusée aux tombés et aux apostats, sous prétexte que sans cela les autres membres de l'Eglise seraient souillés et contaminés par eux et perdraient la véritable Eglise. Les

1. *Aug.* Sermo 265, 7 : Sed ille tunicam desuper textam nusquam consutilem dividi noluit : sorte provenit. In illa veste unitas commendata est, in illa veste caritas praedicata est. L'image de la robe sans couture se trouve rapportée à l'Eglise chez les Pères antiariens les premiers. Cf. *Angelo Mai*, Spicil. III, 674 ; VII, 15, 44. S. Athanase dans la cinquième lettre chez Larsow, p. 84, et dans la sixième, p. 90.

2. *Aug.* De unit. eccl. 2, 2 : Unde utique manifestum est, eum qui non est in membris Christi, Christianam salutem habere non posse. Membra vero Christi *per unitatis caritatem* sibi copulantur, et per eandem capiti suo cohaerent, quod est Christus Jesus... Inter nos autem et Donatistas quaestio est, ubi sit hoc corpus, id est, ubi sit ecclesia.

3. V. *Hist. des Dogmes*, I, 504, sq. (2e éd. all.)

Donatistes se faisaient une semblable idée de la sainteté de l'Eglise ; ils y rattachaient même la question de la validité des sacrements, non seulement celle du baptême, telle que l'avait déjà soulevée saint Cyprien dans l'Eglise de l'Afrique du Nord, mais aussi celle de l'ordre et de tous les autres, et ils répondaient à cela qu'une société ecclésiastique qui en gardant dans sa communion des pécheurs publics (les traditeurs) avait perdu sa sainteté, n'était plus la véritable Eglise et ne possédait plus de sacrements valides [1]. Ici nous ne nous intéressons qu'aux erreurs des Donatistes sur la sainteté de l'Eglise, ou plutôt à leur réfutation par saint Augustin.

A ce propos, il importait tout d'abord de montrer en quoi ne consistait pas la sainteté de l'Eglise. L'Eglise visible a pour mission de faire parvenir à tous les hommes l'œuvre de la Rédemption, de corriger les pécheurs par l'enseignement et la discipline, comme par des soins maternels, de les sanctifier et de les rendre heureux par la grâce ; mais le péché ne peut être entièrement détruit dans ses membres tant que l'homme garde sa nature déchue, et avec elle non seulement la liberté, mais l'inclination violente à mal faire. Ici, sur cette terre, suivant la parole du Seigneur, la mauvaise herbe doit être mêlée au blé, parce que cela doit servir à promouvoir le bien et à le mettre dans une lumière d'autant plus éclatante. L'Eglise ne perd rien par là, ni de ses moyens de sanctification, ni de sa sainteté [2], dût le nombre des méchants l'emporter sur celui des bons [3]. La sainte Ecriture (Ez. IX, 4, S. Matth. VII, 13, XIII, 30, 47) s'exprime si nettement sur ce mélange des bons et des méchants dans l'Eglise que les Donatistes étaient contraints de restreindre leur opinion sur la corruption de l'Eglise par les méchants

1. Ibid. I, 537 ss. — 2. *Aug.* C. litt. Petil. II, 46.

3. De unit. eccl. 14, 35. C. Faust. XIII, c. 16 : Sciret cum paucis haereditatem Dei, cum multis autem signacula ejus participanda... Eosdemque paucos, in comparatione multitudinis malorum, paucos dici, esse autem per se ipsos consideratos in magno numero etc.

aux seuls pécheurs publics[1]. Il est vrai sans doute, que les pécheurs publics, tout comme les hérétiques, scandalisent les membres de l'Eglise ; dans des cas semblables naît souvent pour l'Eglise l'obligation de recourir à l'excommunication dans l'intérêt des âmes des fidèles et pour la correction du pécheur[2]. Mais cette conduite de l'Eglise ne lui est nullement inspirée par l'idée que la notoriété du péché des fidèles ferait disparaître la sainteté de l'Eglise. C'était là une fausse conclusion des Donatistes. L'Eglise ne redoute pas de la part des pécheurs notoires une atteinte à sa propre sainteté ; elle tremble seulement pour la sainteté de ses membres. Elle ne tient donc pas la peine de l'excommunication toujours suspendue sur leur tête et sans exception, mais là seulement où par le châtiment elle espère obtenir un plus grand bien pour les fidèles, soit par la correction du pécheur, soit par la répression du scandale. Là où elle n'a rien à attendre, où il est à craindre au contraire que l'excommunication n'opère l'endurcissement du pécheur et qu'elle ne doive avoir en grande partie pour conséquence un schisme ou l'éloignement de plusieurs, l'Eglise préfère dans ces circonstances, ne pas punir expressément, mais tolérer ; ce principe, nous le trouvons déjà justifié par saint Augustin[3] et souvent mis en pratique dans l'histoire de l'Eglise. L'Eglise n'exprime nullement là une approbation du péché, mais restreint son droit de coercition pour sauvegarder de plus grands avantages[4].

Les Donatistes se réclament bien de saint Cyprien ; il n'a jamais, disent-ils, voulu rien savoir d'une sainteté extérieure de l'Eglise, il a toujours reconnu à la seule Eglise véritable et sainte le pouvoir d'administrer validement les sacrements. C'était invoquer mal à propos l'autorité du grand évêque de Carthage. Nulle part, il ne s'est prononcé pour l'exclusion perpétuelle du pécheur en dehors du sein de

1. *Aug.* Brev. coll. cum Donat. 8, 10.
2. Ibid. 9, 16. Cf. C. litt. Petil. III, 38, 43.
3. C. ep. Parm. III, 13 sqq. De fide et operibus n. 49.
4. Sermo 5, 3. 8. Brev. coll. cum Don. 9, 16. C. litt. Petit. III, 44.

l'Eglise ; il a toujours reconnu à l'Eglise et il a employé lui-même le pouvoir de pardonner les péchés les plus graves[1]. Jamais il n'a pensé à une lésion de la sainteté de l'Eglise par le pécheur, toujours il s'est tenu très éloigné de l'orgueil sectaire de la petite coterie de ceux qui se tenaient pour des élus ; il a toujours estimé plus que tout la communion avec l'Eglise par réciprocité d'amour[2]. Saint Cyprien n'était pas Donatiste. Le véritable amour n'a rien à faire avec cet orgueil sectaire ; il est bien plutôt préoccupé de la conversion et de la conquête des pécheurs, à l'exemple du Seigneur, qui est descendu du ciel non pour les justes, mais pour les pécheurs[3].

En outre, il est tout à fait incompréhensible que le crime de quelques traditeurs de l'Afrique du Nord puisse souiller toute l'Eglise, même celle d'outre-mer et celle d'Orient, qui, peut-être, n'eurent jamais nouvelle d'eux. Comment l'Eglise aurait-elle dû être perdue[4] par le fait de quelques lâches Africains dont le crime était même inventé ? Les Donatistes eux-mêmes sont en contradiction avec leurs idées sur la sainteté de l'Eglise, puisqu'ils ne peuvent nier les crimes de quelques-uns de leurs membres[5].

En quoi consiste donc la sainteté de l'Eglise et comment celle-ci rend-elle sensible à tous cette sainteté ? Dans ce fait que la sanctification des âmes est l'unique but de son activité, qu'elle dirige vers ce but sa doctrine, son culte, ses moyens de salut, ses lois et ses châtiments, bref toutes ses actions et ses efforts ; que tous ceux qui ont désiré la sainteté n'ont atteint cette perfection[6] qu'en elle et en leur qualité de membres du corps du Christ. Les miracles, dont saint Augustin proclame la réalité et la durée dans l'Eglise,

1. De bapt. c. Donat. V, 1. — 2. C. Cresc. Donat. II, 38.

3. C. litt. Petil. II, 78, 173.

4. *Aug*. C. Cresc. Donat. II, 47. Brev. coll. cum Don. 9, 17. De unit. eccl. 12, 31.

5. De unico bapt. c. Pet. n. 31.

6. Sermo 4, 11 : Omnes quotquot fuerunt sancti, ad ipsam ecclesiam pertinent.

sont bien la preuve que Dieu est avec son Eglise et accomplit en elle son œuvre de sanctification ; mais ce ne sont pas là les seuls motifs de croyance, car des faits miraculeux que Dieu lui-même produit ou laisse accomplir par les mauvais esprits se produisent aussi bien, d'après saint Augustin, chez les païens et chez les hérétiques[1]. Mais ailleurs, saint Augustin attribue plus d'importance aux miracles en tant que preuves de la véritable Eglise, particulièrement quand il est question des autres caractères de l'Eglise que les saintes Ecritures lui ont attribués par anticipation. L'épuration et la sanctification des mœurs, telle que l'Eglise l'opéra dans l'humanité, est notamment un des plus grands miracles, des plus propres à donner à plusieurs la conviction de la vérité de l'Eglise[2]. Déjà, à ce titre, la sainteté était un signe de la véritable Eglise. Qu'elle ne conduisit pas tous les hommes à la sainteté, il n'y avait là rien qui portât atteinte à sa sainteté, car elle n'a jamais approuvé le péché ni l'irrégularité des mœurs ; elle ne s'est jamais montrée indifférente à leur égard ni dans la doctrine, ni dans la législation, ni dans l'action ; elle ne considère donc pas les méchants comme des membres de même condition que les bons. Saint Augustin distingue entre le vestibule et le sanctuaire de l'Eglise[3], il place les pécheurs et les irréguliers dans le premier, mais pour les hérétiques et les schismatiques, ils forment, pour ainsi dire, la périphérie la plus reculée de la communion de l'Eglise, en tant que malgré leur résistance publique contre lui ils gardent encore quelques fragments

1. De unit. eccl. 19, 49 : Exaudiuntur ergo multi et multis modis, non solum Christiani catholici, sed et Pagani et Judaici et haeretici, variis erroribus et superstitionibus dediti. Exaudiuntur autem vel ab spiritibus seductoribus, qui tamen nihil faciunt, nisi permittantur Deo sublimiter atque ineffabiliter judicante quid cuique tribuendum sit : sive ab ipso Deo vel ad poenam malitiae, vel ad solatium miseriae vel ad admonitionem quaerendae salutis aeternae... Sed utrum ipsi ecclesiam teneant, nonnisi de divinarum scripturarum canonicis libris ostendant.

2. De util. cred. 16, 34.

3. C. litt. Petil. III, 3 ; De bapt. I, 10, 14 ; 18, 26.

du Christianisme : la sainte Ecriture et le baptême[1]. Si donc le baptême des hérétiques garde encore toujours ses effets, il ne le doit pas à la société hérétique, mais à l'Eglise, la seule épouse légitime du Seigneur ; les hérétiques, au contraire, ne peuvent être comparés qu'à Agar[2]. Seulement en tant que les hérétiques participent aux mystères mêmes de l'Eglise, ils sont membres de l'Eglise, tandis que les méchants, qui se trouvent parmi les fidèles, sont encore plus rapprochés, et ils ne sont séparés, à proprement parler, qu'intérieurement et en secret de l'Eglise invisible ou intérieure[3].

Enfin l'Eglise est encore sainte dans ce sens, comme nous l'avons déjà dit, que c'est par elle seulement et en elle que la vraie sainteté peut être obtenue. Saint Augustin entend l'adage *extra ecclesiam nullam salutem* en ce sens qu'on ne peut trouver ni vraie vertu ni vraie sainteté en dehors de l'unique Eglise visible. Les Donatistes ont beau honorer leurs martyrs ; leur culte et leur estime s'adressent non à un véritable héroïsme mais seulement à une vertu apparente qui aux yeux de Dieu est de l'opiniâtreté[4]. La vraie vertu et la vraie sainteté ne peuvent résulter que de la vraie foi et de l'amour de Dieu et du prochain, et ceux-ci font défaut chez les hérétiques et les schismatiques[5]. Il répète à plusieurs reprises dans son livre « sur le baptême » que en dépit de la validité du baptême hérétique, la vertu et la charité n'y sont point rattachées comme adhérentes et surnaturelles ; elles ne sont communiquées que dans l'Eglise catholique. Cela doit s'entendre notamment de ceux qui se détachent sciem-

1. *Aug.* De bapt. 1, 10, 14 : Quasi vero ex hoc generet unde separata est, et non ex hoc unde conjuncta est. Separata est enim a vinculo caritatis et pacis, sed juncta est in uno baptismate. Itaque est una ecclesia, quae sola catholica nominatur.

2. *Ibid.* — 3. De Gen. ad litt. XI, 25, 32.

4. C. ep. Parm. III, 6, 29. Cf. Sermo ad Caesar. eccl. plebem 2.

5. Enarr. in Ps. 83, 7 : Salva ergo erit mulier, quae in typo carnis accipitur, per filiorum generationem, id est, si faciat opera bona. Sed non ubicumque turtur inveniat nidum sibi, ubi ponat pullos suos : in fide vera, in fide catholica, in societate unitatis ecclesiae pariat opera sua.

ment du corps mystique du Christ et de la communion des fidèles. Celui qui en effet a l'amour véritable et vivant de Dieu et de son prochain, celui-là ne pourra se détacher de la grande œuvre de Dieu, sa sainte Eglise et de cette communauté d'amour qui embrasse tout parmi les hommes. Mais où manque la foi droite l'amour droit, là manque aussi le fondement et l'âme de toute vertu et la sanctification Seuls, ceux qui par une ignorance non coupable (saint Augustin ne semble même l'admettre que rarement), restent éloignés de l'Eglise et reçoivent, par le baptême valide ou par la foi, l'amour et la grâce de Dieu et en vivent peuvent bien pratiquer la vraie vertu ; mais ils ne l'atteignent que par la grâce qu'ils ont reçue de l'Eglise. Par là on voit clairement comment pour saint Augustin l'Eglise invisible et intérieure se forme aux dépens de l'Eglise visible et non *vice versa*, comment aussi la vraie sainteté est le signe caractéristique[1] de la véritable Eglise visible.

3. Une marque encore plus claire de la véritable Eglise et qui a été indiquée non seulement par les Pères, mais par tous les chrétiens, c'est la catholicité. Ce titre de catholique, l'Eglise le porte dans le symbole des Apôtres comme dans celui de Nicée ; catholique, c'est ainsi que saint Athanase la désigne par opposition à l'hérésie arienne[2]. Si les sociétés

1. De bapt. V, 27, 38 : Sunt etiam quidam ex eo numero qui adhuc nequiter vivant, aut etiam in haeresibus vel in gentilium superstitionibus jaceant et tamen etiam illic novit Dominus qui sunt ejus. Namque in illa ineffabili praescientia Dei, multi qui foris videntur, intus sunt; et multi, qui intus videntur, foris sunt. Ex illis ergo omnibus, qui ut ita dicam, intrinsecus et in occulto intus sunt, constat ille hortus conclusus, fons signatus, puteus aquae vivae, paradisus cum fructu pomorum. Horum munera concessa divinitus, partim sunt propria, sicut in hoc tempore infatigabilis caritas, et in futuro saeculo vita aeterna; partim vero cum malis perversisque communia, sicut omnia cetera, in quibus sunt et sacrosancta mysteria. Si saint Augustin compte ici comme membres de l'Eglise visible ceux qui marchent encore dans la nuit du paganisme mais qui doivent se convertir il n'entend cette qualité de membre que dans la prévision de Dieu.

2. *Athan.* Hist. Arian. c. 70. Apol. c. Arian. c. 79.

hérétiques, comme saint Cyrille de Jérusalem le remarque[1], prennent le titre d'église et appellent leurs temples κυριακά, il n'en est aucune cependant qui ose s'appeler *Eglise catholique* en dehors de la véritable Eglise fondée par le Christ ; en effet, seule la véritable Eglise était étendue sur toute la terre seule elle possédait toutes les doctrines et tous les moyens de salut, la révélation entière de Dieu ; seule elle était élevée au-dessus des particularismes nationaux et comptait ses membres parmi tous les peuples, seule elle pouvait pardonner tous les péchés. D'autres Pères encore insistent sur ce que les ennemis de l'Eglise la désignent comme l'Eglise catholique[2]. C'est tout particulièrement saint Augustin qui renvoie les Donatistes à cette caractéristique de la véritable Eglise, puisque les saintes Ecritures avaient en termes si clairs et si répétés prédit la catholicité de l'Eglise. Il est même plus souvent question dans les saintes Ecritures de l'extension de l'Eglise à toute la terre que du Sauveur lui-même[3]. Il est possible sans doute que même une hérésie puisse s'étendre sur plusieurs nations comme cela s'est vu jadis dans les temps anciens pour l'Arianisme. Mais même alors l'hérésie ne poura pas prétendre à cette marque de la véritable Eglise, car elle s'éparpillera en parties opposées, parce qu'elle subira des transformations selon le caractère des nations et que ni dans sa doctrine, ni dans son culte, ni dans son gouvernement elle ne gardera l'unité, telle que la garde l'Eglise avec son autorité qui s'étend à tous les peuples. La catholicité suppose nécessairement l'unité ; alors seu-

1. *Cyr. Hieros.* Cat. 18, 26.

2. *Opt. Mil.* De schism. Don. II, 1. *Aug.* De vera rel. c. 7 : Tenenda est nobis christiana religio et ejus ecclesiae communicatio, quae catholica est, et catholica nominatur non solum a suis, verum etiam ab omnibus inimicis. Velint nolint enim, ipsi quoque haeretici et schismatum alumni, quando non cum suis, sed cum extraneis loquuntur, ecclesiam nihil aliud quam catholicam vocant. Cf. C. eq. Manich. 5.

3. *Aug.* Sermo 46, 14, 33 : Prope omnis pagina nihil aliud sonat quam Christum et ecclesiam toto orbe diffusam. Cf. Ep. 49, 2; 52, 2; 185, 1, 5 (ed. *Maur.*). La catholicité de l'Eglise a été prédite déjà par Abraham, indiquée par le feu des langues à la Pentecôte et par la vision de Pierre.

lement elle est un signe de sa vérité[1]. Les sociétés hérétiques sont comparables à des branches de vigne qui sont enlevées du cep toujours verdoyant qu'est l'Eglise une, parce que le vigneron les a reconnues stériles. Leur séparation de l'Eglise, inspirée par l'orgueil, n'a pas d'autre motif et un tel principe engendre la division et l'éparpillement[2]. L'hérésie porte toujours en elle un caractère individuel ou national et elle a ordinairement là même ses étroites limites « quoique le vent d'orgueil disperse parfois dans des nations étrangères à cause de leur sécheresse et de leur légèreté les branches détachées [3]». Leur doctrine n'est jamais qu'un débris de la vérité de l'Eglise et c'est à l'Eglise seule que celle-ci appartient sans partage et dans son entier. C'est d'elle qu'elles sont en effet détachées. De là vient que quoiqu'elles soient toutes en lutte les unes contre les autres, elles s'unissent toutes, quand il s'agit de combattre l'Eglise. Par là même les hérétiques déposent, contre leur volonté, en faveur de la catholicité de l'Eglise, et aussi en ce que la victoire qu'une hérésie remporte sur les autres tourne toujours à l'avantage de l'Eglise, parce qu'une erreur est alors dissipée et que la vérité dont l'Eglise seule peut se vanter d'avoir la pleine possession apparaît dans un jour d'autant plus éclatant[4]. En réalité, la

1. Sermo 46, 8, 18 : Alia secta in Africa, alia haeresis in Oriente, alia in Aegypto, alia in Mesopotamia verbi gratia. Diversis locis sunt diversae ; sed una mater superbia omnes genuit; sicut una mater nostra Catholica omnes Christianos fideles toto orbe diffusos. Non ergo mirum, si superbia parit discissionem, caritas unitatem..... Illa sic est, tamquam vitis crescendo ubique diffusa : illi sic sunt, tamquam sarmenta inutilia, agricolae falce praecisa merito sterilitatis suae; ut vitis putaretur non ut amputaretur.

2. *Aug.* Ep. 44. — 3. C. Cresc. Don. IV, 60, 73.

4. Cf. *Hilar.* De trin. VII, 4 : Omnes quidem illa secum atque intra se vellet manere, nec ex tranquillissimis sinibus suis alios aut abjicere aut perdere, dum indigni fiunt tantae matris habitaculo : sed discedentibus ex ea haereticis vel abjectis, quantum amittit occasionis largiendae ex se salutis, tantum adsequitur ad fidem expetendae de se beatitudinis. Cognosci enim hoc ex ipsis haereticorum studiis promptissimum est. Namque cum ecclesia a Domino instituta, et ab apostolis confirmata, una omnium sit, ex qua se diversarum impietatem furens error absciderit; nec negari possit, ex vitio malae intelligentiae, fidei extitisse dissidium, dum quod legi-

synthèse des doctrines des diverses sociétés hérétiques qui ont ordinairement exagéré l'un ou l'autre principe de l'Eglise ou n'en ont envisagé qu'un côté donne la doctrine de l'Eglise catholique.

Cette catholicité est pour l'Eglise en même temps qu'une marque, une preuve de sa divinité et de sa vérité. La science et l'art ne doivent-ils pas prendre un certain caractère de catholicité et devenir le bien commun de toutes les nations ; mais l'Eglise tire déjà de cette universalité une preuve en faveur de sa vérité et de sa convenance pour la nature humaine. Mais qu'une société se soit étendue sur toutes les nations, et qu'elle ait reçu dans son sein la plus grande partie des hommes civilisés, bien qu'elle reconnaisse expressément qu'elle réserve à une foi obligatoire des secrets surnaturels et des révélations divines, bien qu'elle réclame une soumission absolue à son autorité, c'est là un phénomène qui n'a pas son pareil dans l'histoire de l'humanité et qui montre bien que Dieu en est la cause. Cette preuve est d'autant plus convaincante, si on remarque que Dieu a prédit tant de fois cette diffusion sur toute la terre, de la façon la plus déterminée et qu'il n'a ni donné à un degré particulier, ni recommandé expressément à l'Eglise des moyens naturels pour l'extension de sa puissance. Lorsque les Donatistes étaient forcés de reconnaître devant saint Augustin ces prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament, ils essayaient de se tirer d'affaire en prétextant que leur propre société avait reçu ces promesses, mais que la liberté des hommes les avait empêchées de recevoir leur accomplissement. A cela saint Augustin répond [1] : « Comme

tur, sensui potius coaptatur, quam lectioni sensus obtemperat..... Haeretici igitur omnes contra ecclesiam veniunt; sed dum haeretici omnes se invicem vincunt, nihil tamen sibi vincunt. Victoria enim eorum ecclesiae triumphus ex omnibus est, dum eo haeresis contra alteram pugnat, quod in haeresi altera ecclesiae fides damnat : (nihil enim est, quod haereticis commune est) et inter haec fidem nostram, dum sibi adversantur, affirmant.

1. De unit. eccl. IX, 23.

si le Saint-Esprit n'avait pas prédit les libres décisions de la volonté humaine? Qui est assez insensé pour en douter? Pourquoi n'a-t-il pas prédit plutôt ce qu'il prévoyait comme devant arriver plus tard et librement? Dans cette façon, en effet, d'interpréter les prophéties comme le font les adversaires, chacun peut être prophète s'il peut dire dans le cas de non-réalisation de sa prophétie : « Les hommes ne l'ont pas voulu; car ils sont librement chrétiens ». De cette façon quelqu'un aurait pu prophétiser, le Christ ne mourra pas sur la croix, mais il périra par l'épée. Car s'il en était arrivé tout autrement, il aurait pu dire : « Les hommes doués de liberté n'ont pas voulu ce que j'avais prédit, mais tout autre chose ». Qui ne comprend pas que de cette façon on peut prédire n'importe quoi de n'importe qui? Qui doute que Judas n'ait trahi le Seigneur avec une volonté libre et que Pierre n'ait de la même façon renié le Seigneur? Cependant ceci avait été prédit d'eux, parce que Dieu prévoit même les futures déterminations libres de l'homme ».

4. La véritable Eglise doit aussi être apostolique. C'est ainsi qu'elle s'intitule dans le symbole de Nicée déjà mentionné. Par ce caractère elle se distingue aussi clairement que par la catholicité de toutes les sociétés hérétiques comme l'avaient particulièrement établi déjà même aux temps anténicéens saint Irénée et Tertullien. Si l'Eglise doit être en effet le corps unique du Christ et celui-ci être son chef, tous ses membres doivent être implantés en elle comme des branches au cep par les Apôtres, en leur qualité de premiers ouvriers de la communauté chrétienne. Pour cette marque de l'apostolicité il ne suffit pas encore que les sociétés hérétiques prétendent simplement posséder la doctrine des Apôtres. Le corps de doctrine doit réellement se montrer apostolique et cela n'est possible que pour celui de la véritable Eglise qui nous garde les écrits des Apôtres, qui nous les a gardés et certifiés comme canoniques, qui se montre même par des signes extérieurs sensibles, par exemple par sa durée non interrompue depuis les Apôtres comme une fondation

apostolique. Le même corps de doctrine doit renfermer en lui la garantie qu'il contient toute la vérité apostolique. Car à celle-ci les Pères attribuent la même autorité qu'aux saintes Ecritures [1]. Seules ces deux sources apostoliques ne suffisent pas encore à la doctrine de l'Eglise intégrale et véritable. Qui peut authentiquer les traditions comme apostoliques si ce n'est la seule Eglise ? Qui peut élever des prétentions à une sûre et infaillible interprétation des sources de la foi et à une pleine possession de la vérité apostolique si ce n'est l'Eglise? qui peut faire remonter son origine jusqu'aux Apôtres et jusqu'au Seigneur ? Apostolique, notoirement apostolique, comme contenant toute la vérité apostolique ce titre n'appartient qu'à la doctrine de la véritable Eglise [2]. Quand cependant nous parlons de l'apostolicité comme d'une marque de la véritable Eglise nous ne pensons pas principalement à l'origine apostolique de sa doctrine. Ce qui nous frappe en elle d'une manière tangible c'est son ministère doctrinal, sacerdotal et pastoral, extérieur. L'homme tombé a en effet besoin pour arriver à la vie éternelle, dans la communion de l'Eglise, non seulement d'être instruit, mais encore de divers moyens de salut, de la direction et des soins maternels de l'Eglise. Dans ce but, le Seigneur a, comme nous l'avons vu, fondé la hiérarchie visible ou Eglise enseignante et pourvu ses agents de pleins pouvoirs. En eux rien de plus facile que de distinguer s'ils se rattachent aux Apôtres par une chaîne non interrompue. Si les agents externes, visibles du ministère doctoral, sacerdotal et pastoral sont nécessaires dans la véritable Eglise, et s'ils doivent tenir des Apôtres leurs pleins pouvoirs et leurs privilèges, cette Eglise est la seule véritable dont les chefs dérivent des Apôtres par une succession authentique. Dans ce sens l'Eglise doit être tout particulièrement la vraie Eglise apostolique. Sans doute toute église particulière ou tout siège épiscopal n'a pas été fondé par les Apôtres, mais il suffit, comme le remarque saint Augustin, que chaque Eglise particulière soit en relations régulières

1. Cf. *Bas.* De sp. s. 27, 66. — 2. *Aug.* Enarr. in Ps. 44, n° 32.

avec le siège apostolique de l'Eglise romaine où la suite authentique des évêques n'a jamais été interrompue. Car par ce siège toute l'Eglise peut faire remonter jusqu'au Christ le fleuve de grâce qui se répand par elle et l'autorité avec laquelle elle répand des grâces et gouverne les fidèles. Par le siège apostolique et par leur union à ce siège au moyen des *litterae formatae sive communicatoriae* toutes les Eglises particulières de la chrétienté participent à l'apostolicité. Donc Cécilien, conclut saint Augustin, fut aussi longtemps évêque légitime de Carthage[1] qu'il resta en communion avec le siège apostolique de Rome. Pour cette raison[2] il suffit à saint Augustin de faire remonter la série des évêques de Rome jusqu'aux Apôtres.

Si la catholicité était l'unité de l'Eglise dans son étendue locale à travers toutes les nations, l'apostolicité est l'unité à travers tous les temps sans avoir jamais subi d'interruption. Toute société ecclésiastique, qui se désigne d'après le nom d'un hérésiarque, montre par là qu'elle n'est pas la véritable Eglise, parce qu'elle n'est plus l'Eglise fondée par les Apôtres[3].

5. Indépendamment des marques caractéristiques de la véritable Eglise, il est encore quelques-uns de ses privilèges qui méritent d'être mentionnés. Pour la doctrine d'abord elle possède l'infaillibilité dans sa conduite pour le salut des âmes, l'exclusivisme, et dans son existence l'immortalité. De ces premiers privilèges il sera question à propos des sources de la foi[4].

L'exclusivisme de l'Eglise qui tient à son unité, à son unicité et à la nécessité absolue de ses moyens de salut a été poussé trop loin par saint Cyprien, quand il s'en autorisa

1. Ep. 43, 7, 19. — 2. Ep. 53, 1, 2.

3. *Hier.* Adv. Lucif. c. 28 (ed. *Vallarsi* II, 201) : In illa esse ecclesia permanendum, quae ab Apostolis fundata usque ad diem hanc durat. *Aug.* De bapt. c. Don. III, 2, 3.

4. *Aug.* De bapt. IV, 17, 24 : Salus, inquit (Cyprianus), extra ecclesiam non est, — quis negat ? Et ideo quaecumque ipsius ecclesiae habentur, extra ecclesiam non valent ad salutem. Sed aliud est non habere, aliud non utiliter habere.

pour nier la validité du baptême dans les sectes hérétiques et schismatiques, en prétextant que le Saint-Esprit ne pouvait habiter et être communiqué que dans la véritable Eglise. Saint Augustin maintient fortement ce privilège de l'Eglise malgré les fausses conséquences qu'en tiraient les Donatistes, et aussi le principe cité par saint Cyprien, à savoir que ceux qui sont séparés de la véritable Eglise n'avaient pas le Saint-Esprit[1]. Néanmoins il n'entend pas combattre la légitimité du baptême conféré dans l'hérésie, mais bien que dans les sectes hérétiques ce baptême suffise au salut, qu'il opère la rémission des péchés et qu'il communique le Saint-Esprit et l'amour de Dieu[2]. Cependant il est à remarquer à ce sujet que saint Augustin en s'exprimant ainsi sur le manque d'effets du baptême, au moins en ce qui concerne la grâce sanctifiante, suppose l'hérésie formelle chez le sujet qui le reçoit. Dans cet état de péché les effets cités du baptême peuvent bien ne pas se produire ; mais ils sont acquis accessoirement sans réitération du baptême, par la pénitence sincère et par le retour à l'Eglise[3]. Cependant en quelques passages particuliers il s'essaie à faire admettre en principe que même chez ceux qui reçoivent le baptême des hérétiques il se produit au moment de la régénération, une effusion de grâce et une illumination momentanée par le fait d'une lumière de grâce, mais qu'elle est étouffée par le péché d'hérésie et par le manque d'amour[4]. D'après cela ce baptême validement conféré reste provisoirement sans produire aucune sanctification. Mais Augustin en juge tout autrement ailleurs quand le sujet qui le reçoit se trouve, sans qu'il y ait de sa faute, dans une hérésie matérielle ou

1. Sermo 71, 18, 30 : Hunc spiritum quod illi non habeant, qui sunt ab ecclesia segregati, Judas apostolus (1, 19) apertissime declaravit.

2. Cf. De bapt. VII, 44, 87 : Immo translati ad petram et columbae sociati accipiant remissionem peccatorum, quam habere non poterant extra petram et extra columbam, sive aperte foris sicut haeretici, sive tamquam intus, sicut perditi catholici : quos tamen baptismum sine remissione peccatorum et habere et dare, manifestum est.

3. Ibid. IV, 3, 4. — 4. Ibid. I, 12, 19, 20,

qu'il reçoit le baptême d'un hérétique dans un cas de nécessité [1]. Ici la rémission des péchés et la communication du Saint-Esprit sont intimement liées au baptême, car le baptême des hérétiques, s'il est validement administré, est le baptême du Christ et reçoit non du ministre mais du Christ même la force de remettre les péchés, pourvu que celui qui le reçoit n'oppose aucun obstacle à l'action de la grâce.

Si donc les Juifs et les païens pouvaient toujours obtenir leur salut dans le Christ en croyant en lui et en l'aimant, à plus forte raison en est-il de même pour les hérétiques et les schismatiques qui sont privés, sans qu'il y ait de leur faute, de la communion avec l'Eglise ; ils ont, en effet, encore gardé bien des choses de l'Eglise, et sur ces points du moins ils sont d'accord avec l'Eglise. Cet accord extérieur avec l'Eglise (fût-il simplement virtuel) sur ce qu'ils ont emprunté d'elle, se retrouve encore parmi les hérétiques et les schismatiques formels, quoique cette ressemblance ne puisse tourner qu'à leur perte. Ils ressemblent à des membres séparés du corps, qui n'ont gardé que la forme extérieure, mais qui ont perdu la vie. « Quand un membre est séparé du corps, est-il suivi par l'âme? Et néanmoins, le membre est bien reconnu comme tel, c'est un doigt, une main, un bras, une oreille. Il a emporté du corps sa forme première, mais non la vie. Ainsi en est-il de l'homme séparé de l'Eglise. Cherche chez lui le sacrement, tu le trouves. La forme est la même ; mais si tu n'es pas au dedans vivifié par l'esprit, tu te vantes en vain de la forme [2] ».

Tout ce qui peut encore aider les captifs de l'hérésie et du schisme à atteindre la vie éternelle est un débris de la propriété de l'Eglise[3]. Et ceux qui obtiennent la grâce sanctifiante deviennent par là même membres de la véritable Eglise. Cependant il a permis au démon de semer de l'ivraie au milieu de l'Eglise visible comme au dehors d'elle, avec cette seule différence que ceux qui se séparent de l'Eglise

1. Ibid. I, 2, 3. — 2. *Aug.* De bapt. IV, 22, 29. — 3. Sermo 268, 2.

ont plus de difficultés à surmonter pour se convertir [1]. Cette idée de saint Augustin que ceux qui se séparent de l'Eglise reviennent plus difficilement dans la voie du salut que les pécheurs qui restent encore dans la communion visible de l'Eglise, a été reprise plus tard et exactement développée par la théologie. Mais il a été aussi évident en tous les temps, et saint Augustin ne l'oubliait pas, que les hérétiques et les schismatiques sont privés des moyens de salut et des grâces qui sont à la disposition des membres du corps du Christ, tels que le sacrement de Pénitence, la direction et les soins maternels de l'Eglise, etc. L'hérétique et le schismatique formels ne peuvent par contre faire leur salut, parce qu'ils se séparent sciemment et volontairement de l'unique institution de salut établie par Dieu sur la terre et qu'ils pèchent contre l'amour de Dieu et de son Eglise et relativement aussi contre la foi[2].

6. De la conscience qu'elle a de sa destinée et de son caractère divin résultait pour l'Eglise, tout naturellement, le sentiment de son immortalité et de son indéfectibilité, quand même le Seigneur ne lui aurait pas fait la promesse expresse de rester avec elle jusqu'à la fin des temps et quand il ne serait point prédit de la façon la plus claire dans les saintes Ecritures que le royaume du Christ durerait éternellement et n'aurait jamais fin. Ce privilège, les Pères l'attribuent expressément à l'Eglise. Elle a reçu l'assurance de triompher à la fin des temps de l'empire de l'Antéchrist, et cette confiance doit au cours des temps s'affermir d'autant plus fermement que les tempêtes et les dangers qu'elle a déjà surmontés ont été plus nombreux, et que les ennemis qu'elle a déjà vaincus ont été plus puissants[3].

1. De bapt. IV, 10, 14 : Dixerit aliquis, interiora zizania facilius in frumentum converte. Concedo ita esse.

2. Ep. 141, 5 : Quisquis ab hac catholica ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se vivere existimet, hoc solo scelere, quod a Christi unitate disjunctus est, non habebit vitam, sed Dei ira manet super eum.

3. *Aug*. C. litt. Petil. III, 37, 43 : Alienis tamen peccatis non maculatur ecclesia, quae secundum fidelissimas prophetias toto terrarum orbe dilatata finem saeculi tamquam littus expectas. Cf. Sermo 46, 14, 33. De civ. Dei XX, 8.

§ 84

La primauté de l'évêque de Rome ; son développement historique et témoignages doctrinaux en sa faveur à l'époque patristique

Si les divers degrés de la hiérarchie visible mentionnés au paragraphe 82, en tant que l'admission dans leurs rangs est réglée et accompagnée par un sacrement extérieur, ont trouvé naturellement leur place dans notre étude du sacrement de l'Ordre, la doctrine de l'autorité suprême du point culminant de la hiérarchie de l'Eglise, dans la personne du successeur du prince des Apôtres, de l'évêque de Rome, doit venir à cette place. D'une part, l'exercice de cette primauté, ne dépend pas d'un sacrement spécial comme l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat, et d'autre part, il forme la base et le soutien dela hiérarchie visible comme de l'unité, de la catholicité et de l'apostolicité de l'Eglise. De même que l'Eglise en général et dans l'ensemble est appelée par le Sauveur lui-même un grain de senevé qui a grandi peu à peu jusqu'à devenir un grand arbre, à l'ombre duquel tous les peuples du monde devaient habiter et se nourrir de ses fruits, de même la primauté était comme un germe enfermé dans ce grain de senevé et doué par l'Homme-Dieu d'une force vitale surnaturelle pour travailler d'un même pas au développement de son royaume et étendre sa puissance et son influence par-dessus les peuples du monde.

A ce point de vue, quelques développements nécessaires et essentiels sur les droits de la primauté et sur l'usage qui en a été fait peuvent ici trouver leur place. Ces droits présentent un caractère d'immutabilité, comme les décrets de foi des conciles généraux, accessoires aussi et accidentels, ils sont soumis, selon le besoin des temps, à quelque changement. L'histoire nous montre comment certains droits ont reçu ce caractère de nécessité et comment d'autres ont été modifiés suivant les circonstances ou abandonnés.

Il se confirme déjà dans les institutions politiques et sociales que leur histoire est d'autant plus riche qu'est plus

élevée l'idée que leurs chefs se font de leur mission et qu'est plus importante la force qu'ils savent mettre en œuvre pour leur exécution ; quelle histoire grandiose et riche ne faut-il pas attendre alors de l'Eglise et spécialement de sa primauté !

L'idée de la primauté est bien en étroit rapport comme celle de l'Eglise avec la mission que l'Homme-Dieu a assumée en tant que second auteur spirituel de notre race, c'est-à-dire avec la rédemption et le salut de tous les hommes. Le Seigneur a assez clairement montré le but et le contenu de la primauté dans les trois passages classiques où il confère à Pierre la plénitude de la puissance, le ministère de grand-prêtre dans le pouvoir des clés, le ministère suprême de l'enseignement (Luc, XXII, 31, 32) et la fonction de pasteur suprême pour paître ses brebis et ses agneaux. Il en avait fait son représentant, aussi loin que s'étendaient ses pouvoirs, pour sauver le genre humain; aussi loin doivent tendre ceux de saint Pierre. Autant l'idée de la place et des fonctions de la primauté de l'Eglise était supérieure à toute condition humaine, telle qu'elle avait été indiquée par l'Homme-Dieu à saint Pierre, autant surnaturelles et divines étaient les facultés qui lui étaient assurées pour l'accomplissement de sa mission. D'après les promesses du Seigneur, les portes de l'enfer ne devaient pas prévaloir contre son Eglise, mais se briser contre le rocher sur lequel il l'a bâtie, sur la primauté. Ce que Pierre liera et déliera sur la terre — ainsi a parlé le Seigneur — devait être lié et délié dans le ciel. La mission du prince des Apôtres et de ses successeurs devait, en tant que celle de représentant du Christ, participer à la force divine par laquelle le Christ et son œuvre ont leur fondement en Dieu.

Comment les droits fondamentaux de l'évêque de Rome se manifestent à l'époque patristique et se développent en détail dans son cercle d'action de plus en plus étendu et sont reconnus par toute l'Eglise, il est aisé à l'histoire de le montrer. Suivons, autant que possible, l'ordre chronologique.

I. Déjà dans ce grand événement, qui clôt la première période de l'Eglise et ouvre la seconde, le concile de Nicée, la situation de l'évêque de Rome dans le ministère doctrinal de l'Eglise ne pouvait passer inaperçue. Il n'avait pas encore été tenu de concile œcuménique. Les hérésies qui s'étaient élevées dans les premiers siècles avaient été en général purement locales et pouvaient être étouffées par des conciles provinciaux ou par l'intervention et l'opposition des évêques. En outre, l'attitude hostile de l'état païen et les persécutions empêchaient l'Eglise de mettre publiquement ses évêques en mouvement. Maintenant, non seulement cet obstacle n'existait plus, mais l'empereur lui-même s'intéressait à la réunion des conciles, parce qu'une hérésie dangereuse semblait menacer l'unité même de l'empire. Pour l'Eglise, l'exemple en avait été donné dans le concile apostolique de Jérusalem, où les Apôtres eux-mêmes, bien qu'ils jouissent personnellement d'un don d'infaillibilité, s'étaient réunis pour se concerter en commun et décider la question de l'obligation des cérémonies judaïques.

Cette fois, il est certain sans doute que l'empereur Constantin a convoqué les évêques de l'empire au concile universel de Nicée, mais il n'a pas dû manquer de s'entendre auparavant avec divers évêques, comme le remarque[1] réellement Rufin dans sa continuation de l'Histoire d'Eusèbe (*ex sacerdotum sententia*). Le décret impérial de convocation dont Eusèbe fait mention[2] ne nous a pas, il est vrai, été conservé, mais nous pouvons supposer avec quelque motif que l'empereur en avait délibéré particulièrement avec le pape Sylvestre. Cela résulte de ce fait que le sixième concile général (680) attribue cette convocation au pape comme à l'empereur ; cela résulte aussi de ce que les envoyés du pape eurent la présidence à Nicée. C'étaient l'évêque Hosius de Cordoue et deux prêtres romains, Vite et Vincent ; ils signèrent au premier rang, d'après les

1. L. I, 1. — 2. Vita Const. III, 6.

manuscrits conservés[1]. Le droit de convoquer ces conciles fut dès lors reconnu comme un privilège de l'autorité suprême de l'Eglise, d'autant plus clairement que le besoin de ces assemblées se fit sentir plus fréquemment. En cette occasion, la collaboration de l'empereur à l'Eglise était d'autant plus à désirer que sans l'aide du bras séculier une assemblée de ce genre eût été à peine possible. De fait, la même assistance fut accordée aux conciles généraux postérieurs de l'époque patristique. Quelques-uns de ces conciles, comme le second et le cinquième, se tinrent sans participation du pape et sans sa convocation, mais ils n'ont reçu que plus tard, par le fait de l'adhésion du pape, leur caractère œcuménique. Les décrets et les canons de Nicée furent-ils également approuvés expressément par le pape? Les sources ne nous le disent pas formellement. Mais vraisemblablement cela eut lieu, si nous consultons les témoignages des temps quelque peu postérieurs. Le pape Jules Ier écrivit aux évêques ariens du concile d'Antioche (341) qu'il était de règle dans l'Eglise de ne recevoir de décret ecclésiastique sans l'approbation de l'évêque de Rome[2].

Dans les temps suivants, nous verrons les papes revendiquer la convocation des conciles généraux comme un de leurs droits exclusifs, surtout lorsque les patriarches de Constantinople voudront se l'arroger dans des vues schismatiques[3].

1. Avec cela s'accorde la remarque d'Eusèbe (Vita Const. III, 13) : Là-dessus il (l'empereur) donna la parole aux présidents du concile (*τοῖς τῆς συνόδου προέδροις*).

2. *Soz.* H. E. III, 10 : Εἶναι *γὰρ νόμον ἱερατικόν ὡς ἄκυρα ἀποφαίνειν τὰ παρὰ γνώμην πραττόμενα τοῦ* Ρωμαίων *ἐπισκόπου*. Cf. *Soc.* H. E. 11, 17. C'est dans le même sens que cet historien exprime sa propre opinion (H. E. 11, 8) : « Mais même Jules, l'évêque de Rome, n'était pas là (au concile d'Antioche), ni n'y avait envoyé un représentant quoique la règle de l'Eglise défendit que rien fût décidé dans l'Eglise sans l'approbation de l'évêque de Rome. »

3. Funk dans un article de la *Realencyclopedie* des antiquités chrétiennes (édité par Kraus) [I, 320, sq.] et dans une dissertation de la *Theologische Quartalschrift 1882* est arrivé à cette conclusion que les conciles généraux de l'antiquité furent réellement convoqués par les seuls empereurs et il a défendu cette opinion contre Scheeben dans le *Wetzer und*

2. Un autre élément essentiel de la primauté, c'est le suprême ministère pastoral, et celui-ci contient dans son développement le pouvoir exécutif, législatif et judiciaire à son plus haut degré. Déjà les papes de la période anténicéenne l'ont tous exercé et revendiqué sous chacun de ces aspects. Les erreurs ariennes dans les temps qui suivirent immédiatement après le concile de Nicée, contribuèrent à faire plus exactement déterminer et formuler quelques droits particuliers de la primauté. La question se posa, en effet, alors pour le droit de déposition des évêques et pour les appels judiciaires en dernier ressort. Il était arrivé souvent, dans la période anténicéenne, que des évêques avaient été déposés par des conciles provinciaux. Mais, dans ce cas, il était dans la nature des choses que ce droit de déposition d'un évêque par le concile provincial ne pouvait s'étendre plus loin que ne s'étendaient les pouvoirs et la compétence des évêques qui y étaient rassemblés, c'est-à-dire qu'ils ne pouvaient rien en dehors de leur province. Du reste, ils avaient le pouvoir législatif, exécutif et judiciaire, dans la mesure où ce pouvoir était tacitement reconnu par la primauté et où, loin d'être en opposition avec l'unité de l'Eglise, il s'harmonisait avec elle. Mais les Ariens se souciaient peu de ces restrictions indiquées par la nature même des choses ou des droits de l'évêque de Rome. Ils entendaient faire occuper tous les sièges les plus importants par des coreligionnaires de leur parti et dans des conciles multipliés à plaisir ils prononçaient, pour les plus futiles motifs, la déposition de tous les principaux soutiens de la foi orthodoxe. Tel fut le sort d'Eusthate d'Antioche, de Marcel d'Ancyre et surtout de saint Athanase au concile de Tyr, en 335.

L'empereur Constantin ne se prononça pas clairement pour la légitimité ou l'illégitimité de la déposition de l'évê-

Weltes Kirchenlexicon III (2e éd. 790 sq.) et Blotzer *Zeitschrift für kathol. Theologie* 1886, p. 67. 86) dans l'*Histor. Jahrbuch. der Gœrres-Gesellsch.* XIII (1892, 689. 723).

que d'Alexandrie, car il n'exécuta pas la sentence dans toute sa rigueur et il empêcha d'installer un autre évêque sur ce siège ; il se contenta d'envoyer saint Athanase en exil à Trèves, parce qu'il espérait de cette façon rétablir la paix tout d'abord[1]. Lorsque l'évêque exilé fut revenu (338) à Alexandrie après la mort de Constantin, les Eusébiens forgèrent de nouveaux plans ; ils prononcèrent encore la déposition d'Athanase dans une réunion tenue à Antioche et ils obtinrent que l'empereur installât *manu militari*, comme évêque, à sa place, un certain Georges de Cappadoce, qui fut sacré à Antioche (340)[2]. Là-dessus, les deux partis s'adressèrent à Rome au pape Jules Ier, l'empereur et les Eusébiens pour obtenir la confirmation de leur injustice, saint Athanase pour chercher appui et justice. Ce dernier fut même invité à venir à Rome[3] par le pape, et il quitta Alexandrie quelques jours avant l'arrivée de l'évêque intrus, peu avant Pâques (340). Les Eusébiens reçurent la même sommation d'avoir à porter leurs plaintes devant un concile romain. Ils ne purent ni ne voulurent déférer à cette sommation et déclarèrent, dans leur réponse, que tous les évêques étaient égaux en honneur, qu'aucun n'avait le droit de s'arroger un droit sur les autres[4]. Le concile se tint à Rome (341) ; les dépositions d'Athanase et de Marcel furent déclarées nulles et l'installation de l'évêque Grégoire à Alexandrie contraire aux canons, et invalide[5]. La lettre synodale écrite par le pape Jules aux Eusébiens, nous a été conservée par saint Athanase dans son Apologie. Le pape y juge à fond toute leur conduite contre les évêques orthodoxes, rejette la sentence portée par le synode d'Antioche contre l'évêque d'Alexandrie qui ne lui était pas subordonné, et il ajoute comme conclusion : « Pourquoi ne nous avez-vous fait aucun rapport sur l'église d'Alexandrie ?... Ne

1. Athan. Hist. Arian. ad Mon. c. 49. 50. Cf. Apol. c. Arian. c. 29.
2. Pour la détermination de cette date v. Héfelé. *Hist. des conc.* I. (2e éd.), 494.
3. Athan. Apol. c. Arian. c. 29. — 4. Ibid. c. 25.
5. *Athan.* Apol. c. Arian. c. 29. 30.

connaissez-vous pas l'usage de l'Eglise qui est de nous écrire et d'attendre que nous prononcions la sentence ?... »[1] Alors les Eusébiens n'en forgèrent pas moins, au concile d'Antioche *in encaeniïs*, qui suivit, des canons directement dirigés contre la primauté et l'autorité de l'évêque de Rome. Ce sont le IVe et le VIIe des vingt-cinq canons d'Antioche. D'après le premier de ces canons, un évêque déposé par un concile ne devait plus exercer nulle part ses fonctions épiscopales et, s'il venait à transgresser cette règle, il ne devait plus avoir nul espoir de rétablissement ; ceux qui restaient en communion avec lui devaient être exclus de l'Eglise. Le douzième canon n'a rien d'ecclésiastique : il déclare seulement interdit tout appel à l'empereur pour un évêque déposé par un empereur, mais dans la situation et les circonstances, il était dirigé contre Athanase. Plus tard, on s'est autorisé à plusieurs reprises, lors de dépositions injustes, de ce quatrième canon d'Antioche, mais des papes l'ont expressément tenu pour hérétique.

La règle de l'Eglise qu'alléguait le pape Jules fut en outre approuvée bientôt par le concile de Sardique (343), et définie dans trois canons. D'après le troisième, un évêque ne peut être jugé que par ses comprovinciaux et non par des évêques étrangers. Si le condamné trouve injuste la sentence prononcée contre lui, il peut en appeler en dernier ressort auprès de l'évêque de Rome, en qui est honorée l'autorité de saint Pierre, ou même les évêques qui ont prononcé le jugement peuvent en demander confirmation à Rome. Le pape doit alors nommer de nouveaux juges ou confirmer simplement le jugement antérieur. Le quatrième canon décide en même temps que, dans l'intervalle, c'est-à-dire pendant l'appel d'un évêque déposé par un concile provincial, le siège épiscopal devait rester vacant. Le cinquième

1. Ibid. c. 85 : Ἢ ἀγνοεῖτε, ὅτι τοῦτο ἔθος ἦν, πρότερον γράφεσθαι ἡμῖν, καὶ οὕτως ἔνθεν ὁρίζεσθαι τὰ δίκαια ; Εἰ μὲν οὖν τι τοιοῦτον ἦν ὑποπτευθὲν εἰς τὸν ἐπίσκοπον τὸν ἐκεῖ, ἔδει πρὸς τὴν ἐνταῦθα ἐκκλησίαν γραφῆναι.

concile s'en remettait à l'évêque de Rome du soin d'établir, pour l'appel interjeté, un nouveau tribunal composé d'évêques voisins ou d'y joindre quelques prêtres de qui, en leur qualité de représentants de l'église romaine, les évêques devaient attribuer la présidence[1].

Ce concile n'est pas œcuménique, sans doute, mais ces canons furent cependant universellement acceptés, et ils furent considérés à tort par plusieurs, comme faisant partie du Concile de Nicée. L'usage depuis longtemps dominant fut ainsi sanctionné par des lois positives, et celles-ci servirent désormais de règle universelle. Manifestement il y a là une preuve incontestable qu'à l'évêque de Rome et à lui seul, était reconnue une autorité judiciaire suprême et sans appel.

§ 85 (*Suite*)

Le Pontificat du Pape Libère

Si nous poursuivons le fil de l'histoire pendant les erreurs ariennes pour signaler les événements dans lesquels la primauté de l'évêque de Rome apparaît avec des droits et des traits définis et nettement déterminés, que ce soit à son avantage ou à son détriment, nous rencontrons, peu après le concile de Sardique, le cas du pape Libère. Sur ce fait, en dépit des recherches sérieuses qui ont été faites, plane toujours une certaine obscurité, à cause des renseignements différents et en partie contradictoires fournis par les sources. Par son étroit rapport avec l'infaillibilité du pape, cette question a présenté, jusque dans les temps contemporains, un intérêt particulier pour les savants[1], et elle ne saurait être ici passée sous silence[2].

1. V. Héfélé *loc. cit.* I (2e éd.), 567 sqq.

2. L'histoire de Libère est traitée à fond par les Bollandistes. VI, 572 sqq. Héfélé *loc. cit.* I (2e éd. sqq.) Jungmann *Dissert.* II. 31 sqq.

Resté seul maître de l'empire en 351, l'empereur Constance changea d'attitude vis-à-vis de l'Eglise. Entouré d'évêques gagnés à l'Arianisme, il fut indisposé contre les orthodoxes, notamment contre saint Athanase, par toutes espèces de procédés et de soupçons. On lui avait persuadé que pour rétablir l'unité dans l'empire, rien n'était plus nécessaire que d'abandonner le symbole de Nicée et d'éloigner de son siège le principal perturbateur : saint Athanase. Les évêques Ursace et Valens, qui avaient pris part dans la Maréotide à l'enquête dirigée contre saint Athanase, après le concile d'Antioche, mais avaient reconnu plus tard, après Sardique (343), leur erreur dans une lettre au pape Jules et à saint Athanase, avaient de nouveau fait défection en 351 et étaient tout-puissants sur l'empereur. Lors de son séjour en Occident, particulièrement au concile d'Arles, où saint Paulin de Trèves resta seul fidèle et à Milan (353-355), il mit tout en jeu pour amener les évêques de la moitié occidentale de l'empire à souscrire à la déposition de saint Athanase et à entrer en communion avec les Ariens. Beaucoup cédèrent mais plusieurs préférèrent s'en aller joyeusement en exil plutôt que de renier la foi de Nicée.

Libère, successeur de Jules sur la chaire épiscopale de Rome depuis 352, vit le danger qui s'annonçait pour l'Eglise et il fit tout pour le maintien de la foi. Après le concile, il envoya des légats à Arles auprès de l'empereur ; parmi eux était Lucifer de Cagliari avec une lettre où il demandait encore la convocation d'un concile général (354)[1]. Ces légats rencontrèrent l'empereur à Milan. Comment ils furent traités et torturés, saint Athanase nous l'apprend [2]. Plusieurs évêques qui se montrèrent inébranlables furent bannis ; ils reçurent du pape une lettre de consolation[3] (355). L'empereur songea alors à gagner le pape lui-même à sa cause. De Milan

1. Chez *Hilar.* ex opere histor. fragm. 5 (ed. *Maur.* II, 671). *Athan* Hist. ad Mon. c. 61.
2. Hist. ad Mon. c. 41.
3. Chez *Hilar.*, ex opere histor. fragm. 6 (ed. *Maur.* II, 675 sq.).

sans témoigner aucun respect de ce que là était le siège apostolique et la métropole de l'Eglise [1], il envoya à Rome un de ses eunuques, Eusèbe, afin qu'il amenât le pape à souscrire à la déposition d'Athanase et à admettre à sa communion les évêques gagnés à l'Arianisme.

Mais les tentatives de l'eunuque furent vaines. Le préfet de Rome dut alors amener le pape à Milan auprès de la cour de l'empereur [2] ; ce qui eut lieu, d'après les indications d'Ammien Marcellin vers la fin de l'année 355. Saint Athanase rapporte le discours que le pape tint à l'empereur et Théodoret un entretien précédent qui eut lieu entre le pape et l'empereur [3]. Libère resta inébranlable et fut dès lors exilé à Béroé en Thrace. A l'instigation de l'empereur, un antipape, le diacre Félix, fut consacré à Rome par les Ariens; mais il ne put recruter des adhérents, quoique, comme Sozomène [4] le remarque, il se fût, après sa consécration, prononcé pour la foi orthodoxe.

L'année suivante (356), saint Hilaire fut après le concile de Béziers, exilé des Gaules en Phrygie, et vers le même temps, l'empereur fit exécuter en Orient ses desseins contre Athanase. Il le déclara déposé et fit installer *manu militari* à Alexandrie un certain Georges, comme antiévêque, vers Pâques. Saint Athanase quitta la ville et s'enfuit dans le désert pour échapper aux mains de ses persécuteurs.

Extérieurement du moins, l'hérésie avait triomphé ; les champions de la foi orthodoxe vivaient dans l'exil. Çà ou là la foi compta des défaillances lamentables ; la chute d'Hosius, évêque de Cordoue en Espagne attira particulièrement l'attention. Cet évêque avait été jusqu'alors une des colonnes de l'Eglise, il s'était fait remarquer dans plusieurs synodes comme un des plus puissants adversaires de l'Arianisme.

1. *Athan.* Hist. ad Mon. c. 35 sqq.

2. Ibid. c. 38. *Sozom.* Hist. eccl. IV, 11. Cf. *Ammian. Marcell.* XV, 7 : Quo non impetrato, Liberius aegre populi metu, qui ejus amore flagrabat, cum magna difficultate noctis medio potuit asportari.

3. Hist. eccl. II, 46. — 4. Hist. eccl. IV, 11.

Parmi les témoins les mieux renseignés sur les divers conciles ariens de ce temps figure saint Hilaire, qui de 356 à 359 séjourna chez les divers évêques de l'Asie-Mineure et suivit d'un œil attentif le cours des événements. Son livre *de synodis*, écrit vers la fin de l'année 358 ou le commencement de l'année 359[1], fournit des renseignements exacts sur la chute d'Hosius. Celui-ci avait été appelé à Sirmium à la cour de l'empereur ; après s'être refusé de la façon la plus nette à la sommation qui lui était faite de se déjuger. Mais ce vieillard âgé de plus de cent ans se laissa vaincre par la crainte de trouver la mort à l'étranger et loin des siens ; il signa une formule de foi arienne : celle qu'on appelle la seconde de Sirmium, et il admit à sa communion Ursace et Valens[2] (357). Hilaire accuse même Hosius, non seulement d'avoir souscrit, mais même d'avoir rédigé la formule hérétique dans laquelle étaient rejetées aussi bien la consubstantialité que la ressemblance (l'homousie et l'homoiousie) du Fils avec le Père ; il nomme en effet cette formule *exemplum blasphemiae apud Sirmium per Hosium et Potamium conscriptae*[3] et il croit qu'il faut en chercher la raison chez Hosius dans un affaiblissement de la foi qui datait déjà de loin[4].

Hilaire peut bien, sur l'un comme sur l'autre point, avoir jugé Hosius avec trop de sévérité, mais il voulait par sa lettre prémunir les évêques gaulois contre le danger de se laisser entraîner par l'exemple d'Hosius. Cependant le fait de la défection d'Hosius ne peut être contesté ; il est confirmé aussi par d'autres écrivains contemporains. Saint Athanase raconte également qu'Hosius, après avoir été retenu un an à Sirmium par l'empereur, admit à sa communion Ursace et Valens, sans avoir cependant souscrit

1. V. les Prolegomena des Mauristes chez *Hilar.* II, 445.
2. *Hilar.* De syn. c. 87. — 3. Ibid. c. 11.
4. Ibid. c. 63 : Quia apud Sirmium per immemorem gestorum suorum dictorumque Hosium novae et tamen suppuratae jam diu impietatis doctrina proruperat. Sed de eo nil loquor, qui idcirco est reservatus, ne judicio humano ignoraretur qualis ante vixisset.

quoi que ce soit contre lui, Athanase [1]. L'empereur n'avait plus besoin d'exiger aussi expressément ce dernier acte depuis l'installation d'un nouvel évêque sur le siège d'Alexandrie. Mais ce que saint Athanase raconte d'ailleurs au même endroit, sur la mort d'Hosius, à savoir qu'à l'approche de sa mort, il aurait rétracté tout ce qu'il avait fait, comme arraché uniquement par la violence, et qu'il aurait renouvelé son anathème contre l'hérésie arienne, ne nous est raconté par aucun autre écrivain contemporain, ni par saint Hilaire, ni même par les prêtres romains schismatiques, Marcellin et Fauste sous le pape suivant, Damase. Le récit de ce dernier, dans sa supplique aux empereurs, contient sans doute plusieurs fables sur les prétendus châtiments infligés par Dieu aux évêques qui adhérèrent à l'Arianisme, mais en ce qui concerne la mort subite d'Hosius, il ajoute que toute l'Espagne confirmait son récit[2].

Si sévère que soit saint Hilaire dans son jugement sur la seconde formule de Sirmium, il reconnaît cependant que plusieurs évêques d'Orient ne comprirent pas le sens de ces querelles et que plusieurs fois ils faillirent, uniquement par ignorance; mais on ne saurait dire cela pour Ursace et Valens[3]. Pour cette raison, il juge encore plus doucement la première formule de Sirmium (358), qui fut l'œuvre des Semi-Ariens, et était dirigée contre Photinus. Chez les évêques de ce parti, il voit plusieurs fois des malentendus et il salue leurs victoires comme le premier commencement d'un retour à l'orthodoxie. Aussi suit-il avec un intérêt particulier leur opposition contre l'extrême Arianisme qui se manifesta sous le nouvel évêque d'Antioche, Eudoxe (351), un défenseur d'Aétius. Celui-ci, en effet, ouvrit les yeux à

1. *Athan.* Hist. ad Mon. c. 45.

2. Libellus precum Faust. et Marcell. c. 11 (Bibl. max. V, 655. *Migne* XIII, 91) : Videtisne damnatae a Deo praevaricationis mira documenta ? Scit melius omnis Hispania quod ista non fingimus.

3. De syn. c. 79.

ces évêques du parti semi-arien. Sous la conduite de Basile d'Ancyre, ils se réunirent en concile dans cette ville (358), exclurent Eudoxe de la communion de l'Eglise et portèreut quelques anathématismes contre l'Arianisme rigoureux. Dans les décrets de ce concile, Hilaire reconnaissait l'aurore d'un temps meilleur, le premier pas vers le retour, et il leur attribuait d'autant plus d'importance que l'empereur se tournait maintenant lui-même contre l'Arianisme extrême et s'occupait de la préparation des conciles de Séleucie et de Rimini (359). Saint Hilaire assista même à celui de Séleucie ; il se rendit à Constantinople et y obtint l'autorisation tacite de rentrer sans condition dans les Gaules. L'année précédente (358), le pape Libère avait pu aussi revenir à Rome ; mais à quelles conditions ?

Hilaire ne dit rien de Libère dans son livre sur les synodes, mais dans l'écrit contre Constance composé (359) après sa délivrance, il fait mention de sa déposition dans des termes quelque peu obscurs (c. 11) : *Vertisti deinde usque ad Romam bellum tuum, eripuisti illinc episcopum et o te miserum, qui nescio utrum majore impietate relegaveris quam remiseris !* Ici il n'est fait aucun reproche au Pape à l'occasion de son retour, mais l'empereur y est accusé d'une impiété plus grande encore que celle qui s'était manifestée par l'exil. En quoi avait consisté cette impiété, il ne nous le dit pas.

Sans doute, il existe d'autres sources qui ont été imprimées parmi les fragments d'Hilaire ; mais leur fausseté a été établie dans les temps modernes tant de fois et avec des arguments si frappants[1] qu'aucune voix ne s'est plus élevée en faveur de leur authenticité. Dans la première lettre[2], le faussaire nous montre Libère déclarant de Rome même aux évêques d'Orient qu'il a rompu la communion

1. Cf. Stilting, Bol. Sept. VI, 580 sqq. Ballerini. De vi ac rat. Prim, c. 15. 8. Palma, *Hist. eccl.* I, 255. Héfélé *loc. cit.* I (2e éd.) 648 et s., 689 et s.

2. Chez Hilar. ex opere hist. frag. 4 (ed. Maur. II, 668 sq.).

avec Athanase ; dans une autre[1], Libère dit qu'il a souvent envoyé l'évêque Fortunatianus à l'empereur pour lui apporter son adhésion aux décrets de Sirmium (357). En vérité, il n'est pas facile de déterminer avec sûreté à quelle époque a eu lieu la supposition des fausses lettres. Mais si certaines expressions trahissent un Grec ignorant qui ne s'était pas bien rendu maître de la langue latine, nous pouvons supposer d'après le contenu que ces lettres ont été fabriquées à une époque où le retour de Libère à Rome pouvait être exploité encore par les Ariens, c'est-à-dire de 358 à 361.

Nous rencontrons d'autres sources de renseignements avec saint Athanase, qui depuis 356 habita le désert, mais qui, renseigné sur le cours des événements relatifs à l'Eglise, sut se procurer en outre les informations les plus exactes. Il parle en plusieurs passages de ses écrits de l'exil de Libère, et de sa fin, principalement en trois endroits. L'apologie contre les Ariens a été vraisemblablement composée par saint Athanase, peu après le retour de son second exil, qui eut lieu le 21 octobre 345, en tous cas avant l'année 351[2], car au chapitre VIII les évêques Ursace et Valens sont représentés comme s'étant convertis et ayant rétracté leurs premières déclarations. Les lettres de ces derniers au pape Jules et à Athanase nous sont rapportées dans le même écrit[3]. Saint Athanase n'aurait plus écrit après l'année 351 sans faire mention de leur seconde rechute. Or, c'est vers cette époque qu'ils repassèrent à l'Arianisme[4]. Mais si l'apo-

1. Ibid. fragm. 6 (II, 677).

2. Les mots du ch. 59 : *ἅ πρότερον καὶ νῦν πέπονθα* prouvent bien que l'apologie fut écrite après le second retour. Comme on plaçait d'abord ce dernier dans l'année 349, les anciens auteurs, le Bollandiste Stilting par exemple (Boll. sept. VI,599) et Héfélé (*Hist. des conc.* I, 1re éd. 659) ont admis comme époque de la composition les années 349-351 ou l'année 350. Si cependant d'après les lettres pastorales récemment découvertes (Larsow, p. 50) le concile de Sardique doit être rapporté à l'année 343 et le retour de saint Athanase à l'année 345, il faut déterminer en conséquence l'année de la rédaction de l'apologie.

3. *Athan.* c. 58, p. 139. — 4. Hist. Arian. ed. Mon. c. 29.

logie était écrite déjà en l'an 345, il est extrêmement étonnant que dans les deux derniers chapitres (89 et 90) il soit question d'événements qui n'ont pu appartenir qu'aux années 357 et 358. Ils doivent donc, si nous voulons y voir une addition de saint Athanase, comme ils prétendent être, avoir été ajoutés dans l'année 358[1]. Ici il dit de Libère: « Quoiqu'il n'ait pas supporté les souffrances de l'exil jusqu'à la fin, il a cependant enduré deux ans d'exil pour n'avoir pas voulu approuver la conjuration ourdie contre nous[2]. » D'Hosius, au contraire, il est remarqué que par suite de la faiblesse de l'âge il céda, mais un moment seulement, aux rigueurs déployées contre lui. De cette assertion que Libère n'a pas persévéré jusqu'à la fin, nous ne pouvons inférer rien de particulier sur l'occasion qui amena la fin de son exil. Elle reste vraie, alors même que Libère se serait simplement borné à admettre à la communion le parti qui prédomina au concile d'Ancyre, à l'encontre de l'Arianisme extrême, et qu'il eût été ainsi remis en liberté par grâce particulière de l'empereur. Dans l'apologie de sa fuite (devant les persécutions de Syrianus en l'an 356), qui fut écrite vers la fin de 357 ou au commencement de 358[3], Athanase parle bien de l'exil de Libère (c. 4), mais non de son retour. Par contre, il fait mention de la chute de Libère comme de sa prompte rétractation, après avoir cédé un moment seulement. Mais ceci concorde exactement avec l'époque admise pour sa composition si Libère n'est revenu à Rome qu'en 358, et si Hosius était déjà mort à la fin de l'année 357.

1. Le savant Bollandiste Stilting (l. c. p. 604) la donna comme une interpolation de basse époque et il invoque comme preuve à l'appui l'insistance des historiens Socrate, Théodoret et des historiographes grecs postérieurs tels que Théophane, Nicéphore, Calliste et autres sur la chute possible de Libère. Cependant Socrate n'a pas exactement connu saint Athanase, comme on en verra la preuve ci-après. L'argument est en général aussi insuffisant que celui qu'on tire du contenu et de la forme des chapitres.

2. C. 89.

3. Tout au commencement, Léontius est désigné comme patriarche d'Antioche ; or il mourut en 357 d'après Socr. Hist. eccl. II. 37. Sozom. II, 12. 13.

Le retour de Libère est encore mentionné en un autre passage de « l'histoire des Ariens ». Athanase, comme il ressort de sa lettre à Sérapion sur la mort d'Arius, a envoyé cette histoire à son ami Sérapion avec d'autres écrits dogmatiques, mais la lui a redemandée après la lecture afin qu'elle ne fût pas publiée encore. Il fait la même remarque lors de l'envoi de cette histoire aux moines, dans l'écrit qui l'accompagne en les priant de ne pas faire de copie. Il ressort clairement de là que saint Athanase a eu à plusieurs reprises le manuscrit dans les mains avant sa publication. La rédaction primitive doit avoir eu lieu en l'année 357, parce que dans le chapitre IV, Léontius est mentionné comme évêque d'Antioche. On lit au chapitre XLI : « Là-dessus Libère fut exilé et fut réduit plus tard après l'intervalle d'environ deux ans et il souscrivit par peur de la mort dont on le menaçait. Mais en cela se montrèrent la violence des Ariens, la haine de Libère contre l'hérésie et ses sympathies en faveur d'Athanase aussi longtemps qu'il garda sa pleine liberté. Car ce qui lui fut arraché par les mauvais traitements, cela n'est pas la volonté de l'opprimé, mais des oppresseurs ».

Même ces paroles, si on veut les attribuer à Athanase, doivent être regardées comme une addition postérieure. Faire après coup de pareilles additions et les insérer dans les passages cités sans rien changer au reste du contexte, il y a là toujours quelque chose d'étonnant. Cependant on a quelque peine à deviner quelle intention un interpolateur quelconque a pu avoir dans la suite ; quel résultat a-t-il voulu obtenir de son interpolation ? Pour saint Athanase même, on s'explique plus facilement une addition de ce genre. Car dans la période de 351 à 361, la chute d'Hosius et la réconciliation apparente de Libère avec l'empereur Constance pouvait être exploitée par les Ariens pour présenter la cause d'Athanase et de l'orthodoxie comme abandonnée de tous. Il avait ainsi bien des raisons pour enlever des mains des Ariens cet argument.

Mais le fait que Libère ait souscrit sous la pression de l'empereur et sous menace de mort n'est pas indiqué au

passage cité. Précédemment à Arles et à Milan l'empereur avait obtenu la souscription des évêques à la déposition de saint Athanase, mais maintenant après l'installation d'un antiévêque impérial sur le siège patriarcal et après la fuite de saint Athanase au désert, l'empereur n'avait plus autant d'intérêt à l'approbation de la déposition de ce dernier. Cette approbation fut bien encore demandée à Hosius à Sirmium, comme le remarque expressément saint Athanase [1], mais Hosius eut cependant la liberté, après avoir, comme nous l'apprenons de saint Hilaire, souscrit la seconde formule de Sirmium et partagé la communion d'Ursace et de Valens. Mais du simple rapprochement de Libère et d'Hosius dans le passage cité de saint Athanase, il ne ressort nullement que le premier ait cédé, en donnant sa souscription contre saint Athanase; on devrait plutôt en inférer le contraire. Que dans le fait, vaguement mentionné par saint Athanase, de la souscription de Libère fût impliquée en même temps, comme le veulent plusieurs historiens [2], la rupture de communion avec saint Athanase, cela est encore moins démontré. Chez les Ariens et chez l'empereur, il s'agissait alors d'une déposition de saint Athanase pour crimes contre les mœurs, non d'une excommunication pour cause d'hérésie ou d'un anathème contre le symbole de Nicée qu'ils n'attaquèrent jamais qu'indirectement.

Ainsi on ne peut donc du passage précédent inférer en toute sûreté que le pape a souscrit par crainte.

Après cette dernière, la source la plus ancienne que nous possédions est le *Libellus precum Faustini et Marcellini* deux prêtres romains schismatiques du parti des Lucifériens qui, sous le successeur de Libère, Damase, s'adressèrent à l'empereur en faveur de leur antipape Ursinus. On lit dans la préface : « Deux ans après Constance vint à Rome, le peuple intercède pour Libère ; il lui est déclaré : Vous aurez de nouveau Libère et il reviendra meilleur qu'il n'est

1. *Athan.* Hist. Arian. c. 45.
2. Héfélé *loc. cit.* I (dans la 1re éd. seule), 673.

parti du milieu de vous. Et il disait cela de l'adhésion par laquelle il prêtait la main à la perfidie. La troisième année, Libère revint et le peuple romain courut avec joie au devant de lui[1] ». Si on considère que les auteurs de cette supplique mettent en avant tout ce qu'ils peuvent trouver contre ceux qui se sont rapprochés tant soit peu des Ariens, on se sent autorisé à penser que les auteurs n'ont trouvé contre Libère rien de plus que ce qu'ils rapportent. Par conséquent les Romains ont obtenu, par leurs prières auprès de l'empereur lors de son passage à Rome, qu'il leur accordât la délivrance de Libère. En ce qui concerne spécialement ce qu'ajoute l'empereur quand, dans sa réponse, il fait allusion au consentement volontaire avec lequel Libère aurait prêté la main à l'impiété, les auteurs l'ont composé en s'inspirant de l'histoire ultérieure et bien qu'ils aient employé le plus-que-parfait *dederat* ; ils n'ont pas voulu dire que ce consentement se fût produit lors de la présence de l'empereur à Rome (357). Dans les paroles *manus perfidiae dare* est manifestement exprimée une connivence au parti arien ou semi-arien, mais en quoi consista cette connivence, cela n'est pas indiqué avec plus de précision. Si nous nous en tenons à l'expression figurée la plus naturelle, nous pouvons ne penser qu'au partage de la communion avec ce parti ; et ainsi elle n'indique pas encore l'adhésion à un symbole hérétique. Dans ce cas, le peuple romain ne serait pas accouru avec jubilation au devant de son premier pasteur légitime. Du reste ce qui est dit de l'époque du retour ne concorde pas avec les autres sources. Nous ne pouvons pas même supposer chez les auteurs l'intention d'imputer un crime à Libère, car ils veulent présenter leur antipape Ursinus comme le successeur légitime

1. *Migne* XIII, 81 et Praef. c. 1. Bibl. max. A, 652 : Post annos duos venit Romam Constantius, pro Liberio rogatur a populo ; qui mox annuens ait : Habetis Liberium, qui qualis a vobis profectus est, melior revertetur. Hoc autem de consensu ejus, quo manus perfidiae dederat, indicabat. Tertio anno redit Liberius, cui obvians cum gaudio populus Romanus exivit.

de Libère et flétrir Damase, en sa qualité de pape du parti parjure de Félix que Constance avait établi comme évêque. Les textes que nous venons de citer, saint Jérôme très vraisemblablement les a eus devant les yeux[1], car ce qu'il dit de la promesse faite sous serment par les clercs romains, les auteurs de l'écrit indiqué plus haut le rapportent également : mais nous voyons chez saint Jérôme tout d'abord qu'il s'agit d'une souscription pour approbation de l'hérésie. Ce n'est pas là certes un motif pour déclarer cet écrit interpolé, quoique souvent chez saint Jérôme les exagérations évidentes doivent nous donner des motifs d'examiner de près ses expressions sur les faits qui concernent ses adversaires. Et cet examen mène à croire que saint Jérôme, même dans ce cas, a trop lu dans les sources qu'il a utilisées et que d'autre part il en a utilisé encore de moins autorisées. En effet, en un autre passage[2], il soutient que l'évêque Fortunatien d'Aquilée avait cherché à séduire Libère dès son départ pour l'exil et qu'il lui avait fait souscrire une hérésie. Le catalogue qui fut écrit vers 392 peut bien avoir reçu[3] quelques additions postérieures et alors la remarque concernant Fortunatien doit être considérée comme dérivant de saint Jérôme. Fortunatien s'était en effet rendu déjà à Milan (355) à la demande de l'empereur[4] et il est en outre désigné dans la lettre interpolée de Libère comme ayant rapporté à l'empereur l'adhésion du pape aux décrets de Sirmium, à son retour d'exil. C'est de

1. *Hier.* Chron. ad annum 352 : Liberius XXXIV. Romanae ecclesiae ordinatur episcopus. Quo in exilium ob fidem truso omnes clerici juraverunt, ut nullum alium susciperent. Verum... post annum cum Felice ejecti sunt, quia Liberius taedio victus exilii, et in haereticam pravitatem subscribens, Romam quasi victor intraverat.

2. Cat. script. eccl. c. 97 (ed. *Vallarsi* II, 931) : Et in hoc habetur detestabilis (Fortunatianus), quod Liberium, Romanae urbis episcopum, pro fide ad exsilium pergentem primus sollicitavit ac fregit et ad subscriptionem haereseos compulit.

3. Stilting (l. c. p. 605 sqq.) regarde aussi ce passage comme interpolé.

4. Cf. *Athan.* Apol. ad Const. n. 27.

là que saint Jérôme paraît avoir tiré son accusation inexacte contre Fortunatien ; car que ce dernier ait entraîné Libère à son départ pour l'exil, nous ne pouvons le moins du monde, le supposer d'après les autres sources.

Un contemporain de saint Jérôme, c'est bien Rufin, originaire d'Aquilée, qui séjourna plus tard plus longuement dans sa ville natale. Or, celui-ci avoue n'avoir rien appris de sûr sur la question de savoir si Libère avait obtenu l'autorisation de rentrer à Rome soit à la suite d'une pétition, soit par les prières des Romains auprès de l'empereur[1].

Si nous rattachons à ces renseignements de première main les historiens du ve siècle, il faut particulièrement signaler Sozomène. Celui-ci s'accorde avec Hilaire pour dire que depuis qu'Eudoxius s'était prononcé à Antioche pour Aétius les semi-ariens s'étaient rapprochés de l'Eglise, avaient tenu un concile à Ancyre, en 358, sous Basile, et avaient gagné l'empereur à leur cause. La réponse que leur fit l'empereur nous est rapportée là : « Peu après, lit-on[2] ensuite, l'empereur revint de Rome à Sirmium lorsque les évêques occidentaux lui eurent envoyé une députation et il laissa partir Libère de Béroé. Lorsque les députés des évêques orientaux furent présents, il convoqua les prêtres de sa suite et commença à travailler Libère pour l'amener à nier l'homousie du Fils et du Père... Lorsqu'on eut rassemblé les décrets contre Paul de Samosate, ceux du premier concile de Sirmium (351) contre Photin et le symbole du concile d'Antioche *in encaeniis* dans un seul livre, on gagna Libère, sous prétexte que quelques-uns entendaient donner un sens hérétique à ce terme d'homousie, à souscrire cette formule[3] ». Il est ensuite ajouté que Libère aurait exclu de la communion de l'Eglise ceux qui niaient la ressemblance

1. *Ruf.* H. E. I. relativement à X, 27 : Nam Liberius, urbis Romae episcopus, Constantio vivente, regressus est. Sed hoc utrum quod acquieverit voluntati suæ (Constantii) ad subscribendum, an ad populi Romani gratiam, a quo proficiscens fuerat exoratus, indulserit, pro certo compertum non habeo.

2. *Sozom.* H. E. IV, 14. — 3. Ibid. c. 15.

essentielle et partant les Ariens extrêmes. Les décrets qui furent rédigés ne formaient donc point, d'après Sozomène, une formule nouvelle et ne contenaient même à un point positif rien d'hérétique ; ils répondaient plutôt aux opinions des semi-ariens alors en majorité ; mais ils donnaient une expression insuffisante de la doctrine orthodoxe en ce que ils n'admettaient pas l'homousie de Nicée. Que ces décrets aient été souscrits par Libère, Sozomène ne le dit point ; ses paroles peuvent signifier que le Pape se contenta de les admettre chez les semi-ariens, qu'il vit là le premier pas vers son retour et qu'il partagea la communion avec ces évêques. Mais Sozomène ajoute que Libère conclut aussi la paix avec Ursace et Valens après que ceux-ci eurent obtenu de lui une profession contre les Aétiens qui niaient la ressemblance essentielle.

Il semble bien que même Sozomène qui en général, surtout pour l'Occident, rapporte bien des choses inadmissibles[1] n'a pas eu de preuves plus sûres d'un accord écrit entre Libère et les semi-ariens et qu'il n'a pas eu les actes dans les mains. Cela devient encore plus vraisemblable, si nous lisons ce qu'il ajoute, à savoir que les évêques réunis à Sirmium auraient écrit à Félix et à son clergé de Rome que Libère pouvait partager avec Félix le siège épiscopal.

Théodoret connaît bien un écrit de l'empereur[2], mais pas des évêques ; et de fait il est à peine intelligible que des évêques aient pu prendre une décision aussi contraire à toutes les lois de l'Eglise. En général Théodoret ne connaît pas plus que Socrate les défaillances de Libère à Sirmium. Ce dernier parle seulement d'un soulèvement du peuple romain et de l'expulsion du pape Félix installé par l'empereur ; ce qui aurait forcé l'empereur à renvoyer Libère[3].

1. *Greg. M.* Epp. 7, 34 : Multa mentitur (Sozom.).
2. H. E. II, 14 (ed *Schulze*).
3. *Socr.* H. E. II, 37, p. 144 (ed. *Valles.*). Si on a allégué le silence de Socrate comme une preuve principale de l'interpolation des passages de saint Athanase par un faussaire postérieur, et contre la défaillance de Libère à Sirmium, cet argument n'a pas grande importance ; Socrate ne montre

Théodoret[1] parle d'une pétition que les femmes Romaines auraient faite à l'empereur lors de son passage à Rome; Ammien Marcellin[2] en parle aussi en mai 357, ainsi que de la réponse adroite de ces femmes à la promese faite par l'empereur que Libère allait revenir et gouverner avec Félix. Cassiodore[3] et Sulpice Sévère[4] s'accordent avec ces derniers historiens et ne savent rien d'une défaillance du pape Libère à Sirmium. Seul l'arien Philostorge[5], qui en ces matières mérite peu de créance, dit à l'encontre des autres historiens que Libère souscrivit en même temps qu'Hosius la seconde formule de Sirmium (357) et même la condamnation d'Athanase; ce dernier fait est expressément nié par saint Athanase.

Cependant on ne peut, à cause du silence des écrivains postérieurs, écarter comme sans valeur les témoignages des plus anciennes sources sur une entente de Libère avec l'empereur et les évêques semi-ariens, d'autant moins que les renseignements d'une espèce ne sont pas en contradiction avec ceux de l'autre. D'un concile tenu à Sirmium en 358 il n'est nulle part question dans les sources indiquées plus haut, pas plus du reste que de la rédaction de la nouvelle formule de foi. Si nous écartons l'expression *subscribere* chez saint Athanase et remarquons principalement les renseignements fournis par saint Hilaire et les prêtres romains Faustin et Marcellinus, il semble que Libère partagea les idées d'Hilaire sur l'heureuse tournure que prit la situation de l'Eglise au concile d'Ancyre, qu'il admit à sa communion les évêques de ce parti dont se disaient être alors, il est vrai, Ursace et Valens et qu'il s'entendit pour ainsi dire avec eux sur la base des décrets d'Antioche (269 et 341) et de Sirmium (351).

guère, en effet de connaissance bien précise des écrits de saint Athanase puisqu'il place l'exil de Libère au temps des deux conciles de Séleucie et de Rimini.

1. H. E. II, 14 (ed. *Schulze*).
2. XVI, 10, 13 sqq. *Eyssenhardt*, p. 77. — 3. Hist. trip. V, 18.
4. Hist. sacr. II, 39. — 5. H. E. IV, 3.

Cette supposition explique la conduite ultérieure du pape en face des Ariens. Nous ne lisons en effet nulle part qu'il ait rétracté formellement sa souscription quelle qu'elle ait été, ni qu'il ait renoué avec saint Athanase une communion problématiquement rompue, mais bien qu'il ne prit aucune part aux décrets de Rimini (359, 360)[1]. De la lettre du pape Siricius[2] de l'année 386 à l'évêque Himerius de Tarragone nous apprenons que Libère avait cassé les décrets de Rimini et avait défendu par un décret général de renouveler le baptême de ceux qui revenaient de l'Arianisme. En outre on sait qu'il ramena à la profession de la foi de Nicée les évêques qui, à Rimini, avaient cédé à la violence et à la persuasion en signant la troisième formule de Sirmium. C'est ce qu'il annonce lui-même dans sa belle lettre aux évêques du parti macédonien (alors semi-arien) qui avaient envoyé des députés à Rome et y avaient reconnu (en 366), à la demande de Libère, l'homousie nicéenne. « Et tous ceux qui, écrit le pape[3], ont alors été réunis et convaincus ou trompés à Rimini sont maintenant revenus à résipiscence, ils ont rejeté le symbole dressé là et souscrit la foi catholique et apostolique proclamée à Nicée et renoué avec nous la communion ». Une attitude pareille du pape ne s'expliquerait pas s'il avait pu s'attendre au reproche d'avoir lui aussi souscrit une formule opposée à celle de Nicée et d'avoir renié la foi.

Saint Ambroise qui a vécu avec Libère l'appelle un saint

1. Le Pape en union avec 90 évêques d'un concile romain de l'année 372 écrit : (Ep. 3, 1 [interpret. antiq. ; ed. *Coustant*, p. 489]. En grec chez *Theod.* H. E. II, 17 [ed. *Schulze*]. Cf. *Jaffé*, Reg. PP. RR. No. 232) : Neque enim praejudicium aliquod nasci potuit ex numero eorum, qui apud Ariminum convenerunt, cum constet, neque Romanum episcopum, cujus ante omnes fuit expetenda sententia, neque Vincentium... consensum aliquem commodasse. Cf. *Sozom.* H. E. VI, 23.

2. Vide *Coustant*, PP. RR. epp. (ed. *Schonemann*, p. 408) c. 1 : Quod non licet, cum... post cassatum Ariminense concilium missa ad provincias a venerandae memoriae praedecessore meo Liberio generalia decreta prohibeant etc.

3. Cette lettre est rapportée par Socrate (H. E. IV, 12) Cf. *Sozom.* H. E. VI, 10.

(*sanctus sanctae memoriae*)[1]. Basile montre Libère engagé dans une affaire d'où il ressort non seulement qu'il fut attaché à la foi de Nicée, mais d'où peut être encore tirée une preuve que les évêques romains d'alors, savaient conformément au concile de Sardique revendiquer leurs droits de primauté jusque dans l'Orient[2]. En effet dans une lettre aux Occidentaux, il parle d'un évêque Eustathe de Sébaste qui déposé pour cause d'Arianisme à Mélétine s'était tourné vers Rome et était revenu avec une lettre d'après laquelle après avoir peut-être fait profession de la foi de Nicée, il avait obtenu de Libère son rétablissement. Le concile de Tyane, à ce que disait saint Basile, l'avait sur la foi de cette lettre rétabli dans ses fonctions; mais redevenu inconsistant et vacillant, il était retombé dans l'hérésie.

Malgré cela il est étonnant que le martyrologe romain n'ait pas admis Libère comme un saint, mais bien l'antipape Félix, qu'il donne comme un saint martyr, quoique ni Optat[3] ni saint Augustin[4] n'insèrent Félix dans leurs catalogues des évêques romains. Il ne peut être tenu pour pape légitime quoique Baronius ait voulu le faire passer pour tel. Philostorge remarque[5] au contraire que peu après le retour de Libère il se retira sur ses biens, et la préface de l'écrit déjà mentionné des prêtres romains Faustinus et Marcellin place sa mort à l'année 365 où un martyre de Félix est bien invraisemblable.

§ 86 (*Suite*)

La Papauté à la fin du IVe et au commencement du Ve siècle et la doctrine de la primauté chez saint Jérôme, Optat, Chrysostome et Augustin.

1. Damase succéda à Libère depuis 367. Au concile romain de 372, il déclara que la confirmation des décrets des autres conciles par l'autorité suprême de l'Eglise

1. *Ambros.* De virgg. III, c. 1. 4 § 1. 15. — 2. *Basil.* Ep. 263, 3 (ed. *Maur.*). 3. L. II, 3. — 4. Ep. 53, 2 (ed. *Maur.*). — 5. H. E. IV, 3.5.

était la condition de leur validité, comme l'avait dit avant lui le pape Jules Ier, nous l'avons déjà remarqué plus haut. Dans les lettres de ce concile aux évêques d'Illyrie le pape réclame avec tant d'énergie la reconnaissance de la foi de Nicée qu'il annonce vouloir déposer tous les évêques attachés à l'Arianisme, afin que la véritable foi fût prêchée partout au peuple chrétien; preuve que Damase avait[1] bien le sentiment vivant de la suprême autorité judiciaire du pape sur toute l'Eglise. Il rejeta dans un autre concile romain (382) les erreurs d'Apollinaire et prononça sa déposition comme celle de son disciple Timothée[2]. Mais il est d'un tout aussi grand intérêt d'apprendre comment un contemporain et ami de Damase, saint Jérôme entendait le ministère de docteur et de pasteur suprême de l'évêque de Rome. A cette époque dominait à Antioche ce qu'on appelait le schisme Mélécien, quoique il y eut trois partis à se disputer le siège patriarcal, à savoir Vitalis du parti des Apollinaristes, Mélèce et enfin Paulin qui avait été installé par Lucifer après le concile d'Alexandrie. Entre ces deux derniers existait aussi un différent de terminologie théologique : pouvait-on parler de trois ou d'une seule hypostase en Dieu? Saint Jérôme fut interrogé par ses moines sur le parti avec lequel il fallait entretenir la communion. Il n'osa pas donner une décision, il s'adressa au pape Damase avec qui les trois partis avaient eux-mêmes demandé à entrer en communion. Le sentiment de l'unité de l'Eglise, en tant que corps mystique du Christ, fut en effet si vivant, en tous les temps et en ce moment même, que toutes les Eglises de l'univers voulaient se faire connaître par des signes extérieurs comme des membres de cet unique corps. Dans le droit aujourd'hui en vigueur c'est à cela que sert entre autres choses la préconisation des évêques par le pape. Dans l'antiquité, par suite de l'institution des patriarches, la nomination ou l'installation des évêques fut l'œuvre des patriarches ou des métropolitains. En tant que patriarche de l'Occident

1. *Sozom.* H. E. VI, 23. — 2. *Theod.* H. E. V, 11 (ed. *Schulze*).

l'évêque de Rome avait bien pour cette partie du monde le droit de pourvoir aux sièges métropolitains et avant l'établissement de l'institution métropolitaine celui de pourvoir à tous les évêchés. En Orient les églises principales fondées par les Apôtres avaient gardé à ce point de vue des privilèges spéciaux. Parmi elles quelques-unes figurèrent bientôt aux premiers rangs, par exemple celles d'Alexandrie, d'Antioche, de Césarée, de Jérusalem. Dans ces patriarcats ou ces diocèses la provision des sièges vacants était l'affaire des patriarches. Mais ceux-ci se trouvaient cependant dans la dépendance de l'évêque de Rome et ils recevaient de lui sinon une autorisation formelle et expresse du moins tacite, par l'envoi « des *litterae formatae sive communicatoriae* » par les échanges réciproques des *inthronistica* ou par l'admission au culte commun, à la communion. Il est rapporté de l'empereur Théodose Ier qu'il avait appelé à diverses reprises l'évêque Flavien d'Antioche à Constantinople et lui avait imposé de demander à l'évêque de Rome l'admission et l'adhésion à sa communion, afin de terminer ainsi le schisme d'Antioche[1].

Rome était donc considérée comme le centre de cette fédération, comme le chef visible du corps du Christ. Quiconque fait partie des enfants de l'Eglise cherche la communion avec Rome et quiconque a voulu se disculper du reproche d'hérésie ou de schisme a dû se mettre en état d'établir sa communion avec l'église de Rome. Ce critérium eut d'autant plus d'importance depuis que les autres églises apostoliques eurent, dans la personne de leurs chefs les évêques, brisé le fil des traditions apostoliques et tombèrent dans l'hérésie. Rome où l'hérésie n'avait jamais eu accès sur le siège épiscopal était devenue d'autant plus le phare de l'orthodoxie. Ainsi éclatait de plus en plus dans toute sa netteté la foi dans l'infaillibilité de l'évêque de Rome, en ce sens que dans cette église la tradition apostotique n'avait jamais été troublée. Dès lors l'évêque de Rome

1. *Theod.* H. E, V, 24 (ed. *Schulze*).

fut tenu aussi pour le juge suprême et infaillible en matière de foi et de mœurs, parce qu'on reconnaissait en général la tradition apostolique authentique, et pure comme la règle de foi et que nulle part elle ne pouvait se trouver mieux que dans l'église de Rome, même quand on ne se fondait pas expressément sur la promesse du Christ à Pierre et à ses successeurs comme sur la nécessité d'un tribunal souverain et sans appel auprès de l'autorité suprême de l'Eglise.

C'est en ce sens que saint Jérôme demande au pape un jugement décisif; car il a la conviction que celui qui est en communion avec Rome et son évêque doit être considéré par lui comme un membre de l'unique Eglise[1]. Quiconque veut obéir au Seigneur comme disciple et écolier doit se rattacher à l'Eglise romaine au siège de Pierre; sur ce rocher a été bâtie l'Eglise, et qui ne se trouve pas dans cette arche est au fond de l'abîme. Qui n'est pas en communion avec Rome n'appartient pas au royaume du Christ, mais à celui de l'Antéchrist[2]. Saint Jérôme se déclare prêt à suivre la décision de Rome, même quand elle serait favorable à Mélèce dont il tient l'expression *trois hypostases* pour hérétique.

Il estime qu'on est catholique dans la mesure où l'on partage la foi de l'Eglise romaine et hérétique dans la mesure où l'on s'en éloigne[3].

1. *Hier.* Ep. 16, 2 (ed. *Vallarsi*) : In tres partes scissa ecclesia ad se rapere me festinat, monachorum circa manentium antiqua in me surgit auctoritas. Ego interim clamito : Si quis cathedrae Petri jungitur, meus est etc.

2. *Hier.* Ep. 15, 2 : Ego nullum primum nisi Christum sequens, beatitudini tuae, id est cathedrae Petri communione consocior : super illam petram aedificatam ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum agnum comederit, profanus est. Si quis in Noe arca non fuerit, peribit regnante diluvio... Non novi Vitalem, Meletium respuo, ignoro Paulinum. Quicumque tecum non colligit, spargit ; hoc est, qui Christi non est, Antichristi est.

3. Adv. Ruf. I, 4 : Fidem suam quam vocat? eamne qua Romana pollet ecclesia ? an illam, quae in Origenis voluminibus continetur ? si Romanam responderit : *ergo catholici sumus*, qui nihil de Origenis errore transtulimus. Sin autem Origenis blasphemia, fides illius est : dum mihi inconstantiae crimen impingit, se haereticum probat. Cf. Ep. (ad. Demetriam)

D'autre part, saint Jérôme voit bien que même le pouvoir exécutif de l'Eglise doit avoir son point culminant dans un chef unique, si les sectes hérétiques et l'éparpillement schismatique ne doivent dissoudre l'unité de l'Eglise et réduire à néant[1] l'intention qu'a eue Dieu de fonder une communauté embrassant tous les hommes.

2. Damase eut pour successeur le pape Siricius (384-398). Ce n'est pas sans doute un témoigage particulier en faveur de la primauté que la condamnation et l'excommunication dont ce pape frappa les erreurs de Jovinien dans un concile romain (390) ; car ces mesures furent prises par d'autres évêques contre les hérétiques ; mais il exigea lui-même des évêques d'Illyrie qu'ils prissent ces mesures contre Bonosus[2]. De plus il est le premier dans la série des papes dont les ordonnances ecclésiastiques nous aient été conservées et aient été recueillies plus tard par Denys le Petit. Elles contiennent des prescriptions qui devaient être observées dans l'Eglise entière et qui témoignent ainsi du pouvoir législatif suprême du pape sur toute l'Eglise, comme par exemple la lettre de Siricius à Himérius de Tarragone. Il y mentionne le décret général (*decreta generalia*) cité plus haut[6] du pape Libère, sur la réintégration des Ariens et charge l'évêque Himérius de communiquer comme règle de conduite les prescriptions pour les clercs, les statuts du siège apostolique à tous les évêques d'Afrique, d'Espagne et des Gaules[3]. Pareillement, dans la sixième lettre, il donne des lois générales, car à lui a été confié, dit-il, le soin de toutes les églises (*cura omnium ecclesiarum*). Pour les papes suivants les décrets et les rescrits de ce genre se multiplient.

130, 16 : Illud te pio caritatis affectu praemonendum puto, ut S. Innocentii, qui apostolicae cathedrae successor est, teneas fidem ; nec peregrinam, quamvis tibi prudens callidaque videaris, doctrinam recipias.

1. Adv. Jov. I, c. 26 : Propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto schismatis tollatur occasio. Cf. C. Lucif. n. 9.

2. Chez *Coustant* p. 680 sq. *Siric.* Ep. 9, 1. 2. — 5. Cf. 676.

3. *Siric.* Ep. 1, 20 (*Coustant*, p. 637).

Vers ce temps, Optat de Milève écrivait son histoire du schisme donatiste. On voit là comment les Donatistes eux-mêmes par leur conduite rendaient indirectement témoignage de l'autorité de l'église romaine. Ce qu'on remarque chez tous les hérétiques et schismatiques, à savoir l'effort qu'ils font pour donner l'apparence de la communion avec Rome, afin de passer pour membres de la seule véritable église, se rencontre aussi chez les Donatistes. Ils s'efforcèrent de créer une communauté à Rome et y envoyèrent un de leurs évêques pour la gouverner. Mais Optat objecte avec raison qu'ils ne pouvaient rien gagner avec un tel évêque, car il n'était pas l'évêque romain ni même en communion avec lui; que le premier des évêques donatistes était venu à Rome comme un étranger pour tenir des conventicules dans une chapelle bâtie devant la ville vraisemblablement sur une montagne[1].

Cette dernière circonstance que cette communauté donatiste n'était pas en communion avec l'évêque de Rome suffit à Optat pour démontrer qu'ils ne peuvent passer pour une branche vivante de la seule et véritable église, ni même se vanter d'avoir le pouvoir des clés pour le royaume des cieux[2]. Optat a-t-il fait dériver cette dernière assertion de l'essence et de l'unité du pouvoir de juridiction dans l'Eglise ? Alors, nous aurions ici un nouveau témoignage en faveur du droit de la primauté, puisque l'exercice du pouvoir des clés et en même temps du pouvoir d'absoudre est subordonné dans toute l'Eglise à l'union avec le chef suprême en tant que dépositaire proprement dit de ce pouvoir. Si l'Eglise, continue Optat, est le Christ continué, ceux-là ne peuvent for-

1. *Optat. Milev.* De schism. Don. II, 4 : Non enim grex aut populus appellandi fuerant pauci, qui inter quadraginta, et quot excurrit, basilicas, locum ubi colligerent non habebant. Sic speluncam quandam foris a civitate cratibus sepserunt, ubi ipso tempore conventiculum habere potuissent, unde Montenses appellati sunt.

2. Ibid. II, 5 : Unde est ergo, quod claves regni caelorum vobis usurpare contenditis, qui contra cathedram Petri vestris praesumptionibus et audaciis sacrilegio militatis ?

mer la véritable Eglise qui déchirent le Christ[1]. Il n'y a dans la véritable Eglise qu'une chaire épiscopale (*una cathedra episcopalis*), c'est celle-là seule qui a été confiée au prince des Apôtres, Pierre et à ses successeurs ; celui-là se trouve déjà en dehors de l'Eglise qui ne s'attache plus à cette unique chaire [2]. Le signe de l'orthodoxie est d'être en communion avec l'évêque de Rome avec lequel tous les évêques de l'univers échangeaient les *litterae formatae*, comme il le témoigne de son contemporain le pape Siricius[3].

3. Il est dit du pape Anastase (398-402) qu'il fut sollicité par l'évêque Jean de Jérusalem, de porter un jugement décisif sur Rufin et sur sa traduction du Périarchon[4]. C'est lui également qui mit fin à Antioche au schisme mélécien. Il fallait, en effet, savoir gré aux sérieux efforts tentés par saint Jean Chrysostome pour envoyer à Rome, de concert avec le patriarche Théophile d'Alexandrie, l'évêque Acacius de Béroé et le prêtre Isidore, afin qu'ils obtinssent de l'évêque de cette ville des lettres de paix (εἰρηνεῖα γράμματα) pour Flavien, le successeur de Mélèce. La députation obtint son but et la paix fut rétablie dans l'église d'Antioche. Cet acte fait voir très clairement ce que tous les patriarches pensaient alors de l'autorité de l'évêque de Rome et comment ils voyaient en lui le réprésentant de l'unité[5].

Ce fut sous le pape suivant, Innocent Ier (401 ou 402-417), que saint Jean Chrysostome fut déposé d'abord par Théophile, patriarche d'Alexandrie au concile *ad quercum* (403)

1. Ibid. : Inierunt etiam peccatorum viam, dum Christum partiri conati sunt ; cujus Judaei nec vestimenta scindere voluerunt : cum apostolus Paulus clamat et dicat : numquid divisus est Christus ?

2. Ibid. II, 2 : Igitur negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium Apostolorum caput Petrus ; unde et Cephas appellatus est, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne ceteri Apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut jam schismaticus et peccator esset, qui contra singularem cathedram alteram collocaret.

3. *Optat. Milev.* De schism. Don. II, 2. — 4. V. plus haut § 79.

5. *Sozom.* H. E. VIII, 3. Cf. *Theod.* H. E. V, 24, qui remarque sans aucun doute qu'à cette époque Innocent était assis sur le siège de Rome.

et une seconde fois au retour de son exil en vertu du canon d'Antioche déjà mentionné. Il s'adressa à Rome pour obtenir justice. Le pape lui répondit alors ainsi qu'aux prêtres de Constantinople et il déclara à ces derniers que la déposition de saint Jean Chrysostome n'était pas valide et que celui-ci devait toujours être tenu pour évêque légitime. A l'évêque Ursace installé contre tous les droits à sa place (Ursace eut à sa mort Atticus pour successeur) ils ne devaient prêter aucune obéissance ; le canon d'Antioche invoqué par leurs adversaires était l'œuvre d'hérétiques [1]. Innocent agit conformément aux canons du concile de Sardique ; il envoya avec les députés venus de Constantinople, cinq évêques et deux prêtres romains pour provoquer de l'empereur le rappel de Chrysostome et la tenue d'un concile général. Dans une seconde lettre [2], il fait parvenir au métropolitain Rufin de Thessalonique de pleins pouvoirs pour régler en son nom d'importantes affaires qui relevaient du siège apostolique dans les provinces ecclésiastiques lointaines d'Achaïe, de Thessalie et d'autres.

4. Plus clairement encore se manifeste avec sa suprême autorité doctrinale la primauté de Rome dans les querelles du Pélagianisme au commencement du v[e] siècle. C'est au pape Innocent I[er] que s'adressèrent les évêques du concile de Carthage comme ceux de Milève [3] et de l'Afrique du Nord pour faire approuver leurs décrets contre Pélage et Célestius. Dans sa réponse aux premiers [4], Innocent loue ce procédé comme un usage conforme à la tradition de l'Eglise et il allègue en faveur de l'autorité particulière de la tradition de l'église romaine l'Apôtre Pierre de qui Rome a reçu son siège épiscopal et les droits de sa primauté. C'est ce qu'il écrit encore aux membres du concile à Milève [5]. En outre,

1. *Sozom.* (H. E. VIII, 26) cite deux lettres du Pape chez *Coustant.* (Epp. 7 et 12, p. 796, 813).
2. *Innoc. I.* Ep. 13, 3, chez *Coustant* (p. 817).
3. V. plus haut § 73.
4. *Innoc. I.* Ep. 29 chez *Coustant* (p. 888) ; inter *Aug.* Ep. 181 (ed. *Maur.*).
5. *Innoc. I.* Ep. 30 chez *Coustant* (p. 896) ; inter *Aug.* Ep. 182.

cinq autres évêques du Nord de l'Afrique s'adressèrent[1] encore à Innocent Ier, pour apprendre si leur doctrine était d'accord avec celle de l'église romaine et découlait de la même source qu'elle, à savoir de la religion apostolique; et la décision qui vint de Rome eut aux yeux de saint Augustin assez d'importance pour qu'à son arrivée, il s'écriât triomphant : *Causa finita est*[2].

Le successeur d'Innocent Zozime soumit l'affaire pélagienne à un nouvel examen après qu'on lui eut présenté de Pélage et de Célestius une profession de foi d'apparence orthodoxe et où ils semblaient rétracter leurs erreurs antérieures; il demanda de nouvelles explications aux évêques du Nord de l'Afrique, mais condamna de nouveau les erreurs pélagiennes dans l'*Epistola tractoria*, la fit accepter par tous les évêques de l'univers et déposa ceux qui la repoussèrent[3]. Le successeur de Pélage, Célestin fut aussi sollicité par Prosper et Hilaire de donner dans les querelles du semi-pélagianisme un jugement décisif.

5. Saint Augustin mérite aussi, dans cette question de la primauté, une place à part parmi les témoins et les champions de ce dogme. Sa profonde conception de l'unité de l'Eglise et sa lutte contre les Donatistes devaient le conduire à ce principe de foi. Sans doute à plusieurs reprises il entend le passage classique de saint Matthieu (XVI, 17) : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise » dans ce sens que le Christ se désignait lui-même comme cette pierre (*petra*), mais il a nommé l'apôtre Pierre dans le développement de ce passage comme le résumé de la chrétienté bâtie sur cette pierre[4]. Pareillement saint Augustin voit dans

1. Ep. 31, chez *Coustant* (p. 900); inter *Aug.* Ep. 183.

2. *Aug.* Sermo 131, 10. — 3. V. plus haut § 73.

4. *Aug.* Sermo 76, 7 : Tu es ergo, inquit Petrus; et super hanc petram quam confessus es, id est super meipsum Filium Dei vivi aedificabo ecclesiam meam. Cette explication a été accueillie plus tard avec empressement par Luther et les protestants afin d'éluder par là la force probante du passage en faveur de la primauté. Mais si le Seigneur, ce qui n'est pas douteux, a employé le Céphas araméen dans le premier membre de la phrase comme dans le second, il ressort clairement que cette explication augustinienne

Pierre une image de toute l'Eglise quand il reçoit du Seigneur le pouvoir des clés. Mais si le saint docteur voit dans Pierre le représentant de toute l'Eglise, il ne le peut qu'en supposant en Pierre la primauté sur l'Eglise[1].

Il importait beaucoup pour le saint docteur de marquer en face des Donatistes l'unité de l'Eglise et il la voit conservée et soutenue par la primauté de saint Pierre. Il pense donc que le Christ n'a pas seulement donné à Pierre la charge de paître ses brebis (Joh., 21, 15), quoique plusieurs aient besoin d'un bon pasteur. « Il voulait, dit-il, que Pierre, à qui il confiait ses brebis, comme à un pasteur les confie à un autre, ne fît qu'un avec lui pour lui confier ses brebis, afin qu'il représentât le chef et lui le corps et que l'époux et l'épouse devinssent ainsi une seule chair[2] ».

Dans l'explication du passage de saint Luc (XXII, 32), il montre que le Seigneur avait promis à Pierre une foi inébranlable et il ne voit là aucune contradiction avec la libre volonté humaine de Pierre, puisque la grâce devait sans violence, guider cette libre volonté pour que la promesse se réalisât[3].

Cependant Augustin n'a pas reconnu seulement pour cette église primitive le principat de Pierre ; il admet aussi que cette primauté d'honneur ait passé à ses successeurs, les évêques de Rome, dont le siège est avant tous les autres appelé apostolique[4]. A ces évêques de Rome il appartient d'étendre leur sollicitude sur toute l'Eglise pour la défense de la foi, pour dénoncer les hérétiques comme tels, et pour les exclure[5] de la communion de l'Eglise. Il leur reconnaît

a été seulement occasionnée par la traduction grecque et par la latine où Πέτρος a été mis pour un nom de personne et Πέτρα pour l'idée qu'il exprime. Dans ses rétractations (I, 21) saint Augustin mentionne aussi les autres explications d'après lesquelles le Seigneur aurait déclaré vouloir bâtir son Eglise sur Pierre; mais il laisse au lecteur le choix entre l'une ou l'autre explication.

1. Enarr. in Ps. 108, I. Cf. In Joan. Trac.

2. *Aug.* Sermo 46, 13, 30. — 3. De corr. et gr. 8, 17.

4. Ep. 43, 3, 7. — 5. Ep. 190, 6, 22, 191, 2. De anima et ejus orig. II, 12, 17.

également le droit de recevoir les appels des évêques déposés; il devait en faire [1] l'expérience lui-même pour un évêque de Fussala qui lui était subordonné.

On a insisté du côté des hérétiques sur ce fait que saint Augustin avait à plusieurs reprises excusé saint Cyprien dans sa lutte avec le pape Etienne par cette raison qu'un concile général ne s'était pas encore prononcé sur la validité du baptême des hérétiques. Il l'a fait en réalité dans son écrit sur le baptême. Mais il ajoute que lui-même, s'il avait vécu au temps de saint Cyprien, il en aurait bien jugé pareillement et que de la conception d'une seule Eglise dispensatrice de la grâce, il aurait tiré cette même conséquence; qu'en ce moment même il ne soutiendrait pas avec pleine certitude la validité du baptême des hérétiques si l'autorité de toute l'Eglise ne la lui avait garantie [2]. Il semble donc là que saint Augustin n'avait pas prisé très haut la décision de saint Etienne en ce qui concerne son importance et son autorité. Mais il faut bien remarquer ici qu'en face des Donatistes, il cherche quelque peu à excuser saint Cyprien et qu'il voudrait bien les amener au même point de vue que ce saint. Il suppose que Etienne comme Cyprien avaient considéré leur différend comme une affaire purement disciplinaire. Pour saint Cyprien il est sûr qu'il a toujours déclaré vouloir rester en communion avec ceux qui, dans cette question de la réintégration des hérétiques, suivaient une pratique différente de la sienne. Et de la part d'Etienne, le contraire n'est pas certain, car il n'est pas constaté qu'il ait rompu la communion avec saint Cyprien, quoiqu'il l'en ait menacé. Augustin lui-même paraît avoir considéré le côté disciplinaire de la question comme étant le principal, puisqu'il compare Cyprien au prince des Apôtres qui s'est trompé lui aussi dans l'emploi des lois cérémonielles juives sans qu'on puisse s'élever contre lui, maintenant qu'instruits par les épîtres de saint Paul et par l'usage de l'Eglise, nous pou-

1. Ep. 209. — 2. De bapt. II, 4, 5; IV, 6, 8.

vons porter un jugement plus sûr que le sien[1]. D'autre part dans son explication, saint Augustin a en vue l'instruction des Donatistes et il se place à leur point de vue. Ceux-ci en effet, en tant que schismatiques, ne se figurent pas l'autorité de l'Eglise romaine comme une autorité à laquelle ils dussent se soumettre. Il leur opposait donc l'explication concordante des évêques de l'univers, parce qu'en dépit de leurs efforts schismatiques, il leur fallait bien reconnaître là une preuve de l'origine apostolique des doctrines et des usages en cause[2].

Que Cyprien ait cependant manqué d'obéissance à une décision de l'autorité suprême de l'Eglise qu'il considérait sans doute comme simplement disciplinaire, saint Augustin ne le dit pas, mais il dit bien qu'il a réparé son erreur par la grandeur de son amour et par le martyre[3].

De l'infaillibilité de l'Eglise dans les questions de foi et des mœurs et de la valeur d'une décision pontificale en face de celle d'un concile général, saint Augustin ne s'est pas expressément occupé dans l'étude de cette question. Les principes dont il procède sont de ceux qui résultent immédiatement du caractère révélé de la vérité chrétienne et de la direction divine de l'Eglise et de ceux aussi qui étaient admis par les hérétiques et les schismatiques. La vérité chrétienne est pour lui une doctrine annoncée par le Christ le Seigneur et par les Apôtres avec une autorité divine et infaillible. C'est pour cela que les saintes Ecritures canoniques s'accordent avec elle.

Dans les questions que les saintes Ecritures ne décident pas expressément, il en vient tout d'abord à la tradition de

1. *Aug.* De bapt. IV, 4, 8 : Sicut nec Petri apostoli meritis quisquam tam insanus est ut se praeponat, quia Pauli apostoli edoctus litteris, et ipsius jam ecclesiae consuetudine roboratus, non cogit gentes judaizare, quod Petrus aliquando coegerat. Cf. VII, 20, 39.

2. Cf. *Ballerini.* De vi ac rat. prim. c. 13, § 9, n. 53.

3. *Aug.* De bapt. I, 18, 28 : Quod ergo ille vir sanctus de baptismo aliter sentiens, quam se res habebat, quae postea pertractata et diligentissima consideratione firmata est, in catholica unitate permansit et charitatis ubertate compensatum est et passionis falce purgatum.

l'Eglise apostolique et tout particulièrement à celle de Rome, car ce que les Apôtres ont enseigné et réglé doit être maintenu comme la règle suprême de tout. Pour constater ces traditions dans leur accord et dans ce cas établir la preuve de leur origine apostolique rien ne vaut un concile général. Mais s'il s'agit des conséquences du dogme et de l'institution de lois disciplinaires, on a besoin, suivant les circonstances, de toutes sortes d'éclaircissement et d'explications diverses dont les résultats peuvent encore le mieux du monde être pesés réciproquement dans les conciles généraux et rendus exécutoires pour toute l'Eglise. Est-ce qu'alors les décrets des conciles généraux dérivant de ces résultats doivent être tenus pour sanctionnés par le Saint-Esprit? C'était là une question de nature essentiellement historique, puisque c'est peu à peu seulement qu'on a pu porter un jugement tout à fait sûr et exact sur le caractère irréformable des décrets de tous les conciles généraux et sur leur nombre. Au temps de saint Augustin, il ne s'est pas encore formé de jugement tout à fait décisif sur la question de savoir jusqu'où s'étendait ici l'action du Saint-Esprit et dans quelle mesure les décrets de ces synodes étaient irréformables[1]. L'Eglise en général et en masse était infaillible aux yeux de saint Augustin, en tant que corps indivis du Christ, mais saint Augustin n'a pas entrepris d'en analyser les facteurs et d'en faire l'anatomie. Mais lorsque plus tard le pélagien Julien se refusa à reconnaître, comme obligatoire, la décision de l'Eglise jusqu'à ce l'Eglise entière, et même l'Eglise orientale eût prononcé, saint Augustin pensa alors que le jugement unanime des évêques occidentaux et celui du chef suprême de toute l'Eglise était suffisant[2] : « Je crois que cette partie du globe suffit dans laquelle le Seigneur a voulu couronner d'un glorieux martyre le premier

1. Augustin dit lui-même (De bapt. II, 3, 4) : Quis autem nesciat... Ipsaque (concilia) plenaria saepe priora posterioribus emendari; cum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat et cognoscitur quod latebat; sine ullo typho sacrilegae superbiae.
2. *Aug*. C. Jul. I, 4, 13.

de ses Apôtres. » Examiner minutieusement l'autorité des décrets dogmatiques du chef de l'Eglise en face de celle des décrets des conciles généraux, c'était là une question que saint Augustin pouvait d'autant plus abandonner à l'avenir que la rédaction des décrets les plus importants de la foi avait été jusqu'alors l'œuvre des seuls conciles.

A cet égard, l'histoire de la doctrine et de la détermination de la doctrine devait prendre les devants; c'est-à-dire que les papes durent être précédés effectivement et avec succès dans cette voie, avant que cette question fût tirée au clair et que sa solution pût trouver une autorité et un point d'appui. Sans aucun doute, saint Augustin avait travaillé à mettre en lumière cette question. Car l'apostolicité est d'après lui une marque nécessaire de la véritable Eglise. Tout individu, pour devenir citoyen du ciel, doit s'adjoindre comme membre au corps mystique du Christ et appartenir à cette communauté qui est elle-même d'origine apostolique et a reçu des Apôtres sa doctrine et son évêque, ou est en communion avec une autre Eglise apostolique et en a reçu sa foi et ses sacrements. Il est à remarquer ici que les Pères qui veulent donner la preuve de l'apostolicité de l'Eglise se contentent de remonter la série des évêques de Rome jusqu'aux Apôtres[1] et de remarquer ici que toutes les églises qui sont en communion avec l'église romaine participent par là au caractère d'apostolicité. Mais ce procédé n'est légitime que si dans l'église romaine la tradition n'a jamais été troublée ni la succession des évêques légitimes jamais interrompue[2]. L'évêque de Rome forme dans cette hypo-

1. *Optat. Milev.* C. Don. II, 2, 3. *Epiph.* Haer. 27, 6. *Aug.* Ep. 53, 2.

2. *Aug.* Ep. 43, 3, 7 : Non mediocris (Carthago) auctoritatis habebat episcopum, qui posset non curare conspirantem multitudinem inimicorum, cum se videret et Romanae et ecclesiae, in qua semper Apostolicae cathedrae viguit principatus, et ceteris terris, unde evangelium ad ipsam Africam venit, per communicatorias litteras esse conjunctum. Cf. Liber c. ep. fund. c. 4 : Tenet (me in ecclesia) ab ipsa sede Petri apostoli, qui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum.

thèse le centre qui domine tout et il doit posséder une primauté suprême, en tant qu'il s'agit de garder l'apostolicité de l'Eglise.

§ 87 *(Suite)*

La primauté de l'Église romaine de 430 à la fin du Ve siècle

1. Aux querelles du pélagianisme que nous venons de résumer se rattachèrent en Orient celles du Nestorianisme. Ici encore l'autorité de l'évêque de Rome se manifesta d'autant plus clairement qu'elle fut reconnue comme décisive et générale. Nestorius, à l'exemple des autres hérétiques, se tourna vers Rome pour y porter ses plaintes. Du côté opposé saint Cyrille d'Alexandrie ne fit aucun pas sans s'être entendu préalablement avec le pape qu'il honore du titre de Père et sans avoir reçu de lui sa mission : « Nous ne romprons pas la communion avec lui (Nestorius) officiellement, avant que ta Sainteté n'en ait donné l'exemple. Daigne donc nous expliquer ce que tu penses de cette question ; doit-on garder encore la communion avec lui ou faut-il annoncer librement et publiquement qu'on doit la rompre avec un homme qui pense et enseigne de telles choses ? Mais il est nécessaire que ta Sainteté communique par lettre sa décision sur cette affaire aux évêques de Macédoine, comme à ceux de tout l'Orient [1] ». Célestin répond bientôt qu'il approuve l'exposé dogmatique de Cyrille et ajoute : « Comme nous te déléguons l'autorité de notre siège et te nommons notre représentant, tu exécuteras en toute sévérité le jugement suivant : dans dix jours, à partir de cette communication, il devra rejeter par déclaration écrite ses détestables principes et promettre de conserver la doctrine de la foi sur la naissance de notre Seigneur, telle que la conservent l'église de Rome et la tienne et la chrétienté tout entière ; ou bien, s'il s'y refusait, tu porterais tes soins sur son église et le séparerais

1. *Cyr. Alex.* Ep. 11, 7 (*Migne* LXXVII, 84 sq.).

de notre communion[1] ». En même temps Célestin nomma les présidents du troisième concile général (431) et leur donna pleins pouvoirs pour en approuver[2] les décrets.

Cyrille écrivit également à propos de la réunion de Jean d'Antioche, au successeur de Célestin, Sixte II : « Tu as appris, lit-on dans la lettre du pape à Jean d'Antioche[3], par l'issue des négociations présentes, ce que c'était que d'être d'accord avec nous dans la foi. Le saint Apôtre Pierre a livré à ses successeurs ce qu'il avait reçu. Quiconque voudrait se séparer de sa doctrine a-t-il été celui-là instruit par le Seigneur lui-même comme le premier de ses Apôtres? Il n'avait pas examiné les questions de l'Ecriture ou des passages de l'Ecriture; mais il avait reçu la foi simple et entière qui n'admettait aucun doute, la foi que nous osons et que nous devons maintenir si nous voulons suivre les Apôtres avec une intelligence pure et voulons mériter d'être comptés parmi les apostoliques ».

2. Plus décisive encore se manifeste l'autorité de l'évêque de Rome dans les querelles de l'Eutychianisme. Une fois qu'il eût été déposé sur la plainte d'Eusèbe, Eutychès l'archimandrite se tourna vers Rome en se plaignant que quoique il eût déjà déposé sur la table son appel au tribunal du pape, il n'en avait pas moins été excommunié. Le pape Léon (449) demanda donc à Flavien, l'évêque de Constantinople, des renseignements exacts. Ces renseignements lui parvinrent avant l'arrivée de cette lettre à Constantinople. Après en avoir pris connaissance le pape adressa[4] à Flavien un long écrit dogmatique où il exposait en toute exactitude le dogme de l'Incarnation. On connaît par l'histoire de l'Eglise comment le concile convoqué à Ephèse (449) pour juger à nouveau l'Eutychianisme fut violemment traité par le patriarche

1. *Caelest.* Ep. 11, 4 (ed. *Coustant* p. 1105 sq.); inter *Cyr. Alex.* Ep. 12, 4 (*Migne* LXXVII, 93).
2. V. Héfélé, *Hist. des conc.* I (2e édit.), 36.
3. *Xysti III.* Ep. 7, 5 (ed. *Coustant* p. 1260); inter *Cyr. Alex.* Ep. 52, 5 (*Migne* LXXVII, 285).
4. *Leon. M.* Ep. 28 (Opp. ed. *Ballerini* I, 801 sqq.). V. plus haut § 44.

d'Alexandrie Dioscure, si bien qu'il a reçu, à bon droit, le nom de conciliabule[1]. Si, après l'approbation donnée aux décrets du concile d'Ephèse par l'empereur, le pape n'avait pris en main la cause de l'orthodoxie et du bon droit, de quel côté aurait-on pu obtenir assistance? Après Flavien, Théodoret de Cyr lui-même, tout absent qu'il fût, avait été frappé par Dioscure d'une sentence de déposition. Comme le premier, avant sa mort survenue peu après, en avait appelé à Rome, ainsi fit le second dans une lettre au pape Léon, qui nous a été conservée; il tient lui dit-il, « la primauté sur tout » en tant que successeur légitime de Pierre[2].

De fait le pape dans un concile tenu au mois d'octobre de cette année rejeta tous les décrets dressés à Ephèse et écrivit dans ce sens à l'empereur Théodose II[3].

Ce fut donc Léon, quoique d'abord après quelques résistances, qui approuva la convocation du IVe concile général de Chalcédoine (451) faite par l'empereur Marcien et qui en nomma les présidents. Le légat du Pape Paschasius ouvrit le concile et déclara dès le début Dioscure exclu du concile et le second légat du pape justifia cette mesure par ce fait que Dioscure avait osé tenir un concile sans l'autorité du siège apostolique, ce qui ne s'était pas encore vu ni ne devait se voir, c'est-à-dire parce qu'il avait présidé un concile et fait dresser de sa propre autorité un décret synodal de grande importance[4]. Dans la seconde session on lut entre autres choses l'écrit dogmatique de Léon à Flavien dans une traduction grecque et tous s'écrièrent : « Anathème à quiconque croit autre chose. Pierre a parlé par la bouche de Léon[5] ».

Quoique dans la même séance, alors que quelques évêques présentaient des difficultés sur cette lettre, il en eût été fait après un plus minutieux examen, il n'y a là rien

1. Ep. 95, 2 (*Ball.* I, 1077).
2. Ep. 113 (ed. *Schluze*); inter *Leon.* Ep. 52, 1 (*Ball.* I, 941) : Διὰ πάντα γὰρ ὑμῖν τὸ πρωτεύειν ἁρμόττει.
3. Ep. 43, 44 (ed. *Ball.* I, 907 sqq.).
4. V. Héfélé, *Hist. des conc.* II (2e édit.), 423.
5. *Mansi* VI, 971.

contre la primauté et le magistère suprême du pape, car un pareil examen est toujours et partout de droit, même en face de la parole divine ; dans une certaine manière, il est même d'obligation. Les Pères à cette occasion appellent saint Léon *Papa* ou *universalis ecclesiae archiepiscopus*.

Où la foi en la primauté de l'évêque de Rome apparaît sans le moindre équivoque, c'est quand les Pères prient le pape de terminer cette affaire dans un écrit synodal et même d'approuver le 28e canon de la 15e session sur les droits patriarcaux de l'évêque de Constantinople contre lequel les légats pontificaux avaient déjà protesté au concile. Ce canon s'explique par l'état du droit ecclésiastique d'alors. Les églises fondées par les Apôtres, particulièrement dans les principales villes de l'empire romain, avaient d'elles-mêmes obtenu le premier rang en vertu de leur ancienneté, par suite du privilège de la tradition apostolique persistant chez elles et par l'établissement d'autres églises se mouvant dans leur dépendance, grâce à l'institution d'écoles intellectuelles et par la création d'une active vitalité intellectuelle dans leur sein. Aussi leurs évêques avaient la présidence des conciles et une voix prépondérante, quand il s'agissait de pourvoir de pasteurs les églises suffragantes. Ceci donna naissance à la première attribution et à l'élément principal de ce qu'on a appelé les droits patriarcaux qui furent pour la première fois reconnus et fixés par le concile de Nicée.

D'après le sixième canon le droit de nomination ou de confirmation des évêques devait appartenir à l'évêque d'Alexandrie sur tout son diocèse qui s'étendait sur l'Egypte, la Libye et la Pentapole ; le même droit était reconnu au pape pour tout l'Occident ; l'église d'Antioche, comme siège du troisième patriarcat et les autres éparchies d'Ephèse, de Césarée et d'Héraclée devaient garder aussi leurs droits analogues. En même temps le septième canon maintenait l'église d'Aelia (Jerusalem) dans sa primauté (mais ce n'était plus alors qu'une primauté d'honneur). A cette décision le second concile général ajouta un nouveau canon,

le troisième, à propos d'un nouveau siège patriarcal. « L'évêque de Constantinople, y était-il dit, doit avoir le premier rang d'honneur après l'évêque de Rome, parce que sa cité est une nouvelle Rome ». Les papes n'acceptèrent pas tout d'abord ce canon. C'est qu'il y avait là une atteinte aux droits des hautes métropoles d'Alexandrie, et d'Antioche formellement reconnus par le concile de Nicée et d'autre part la raison tirée de la grandeur et de l'importance de la ville de Constantinople n'était pas décisive, car l'autorité des autres hautes métropoles se basait principalement sur le fait de leur origine apostolique et de leur fondation par le prince des Apôtres ou indirectement par son disciple Marc. Les évêques de Constantinople ne se laissèrent pas cependant arrêter dans leurs efforts ambitieux et ils furent en cela soutenus par la cour. Le 28e canon de la 15e session n'avait pour but que de leur donner quelques droits réels du patriarcat; il leur assignait pour diocèse l'Asie Mineure, le Pont, la Thrace et les contrées du Nord habitées par des peuples barbares nouvellement convertis.

Les Pères du concile ne furent pas seuls à demander l'approbation de ce canon[1], l'empereur et l'évêque Anatolius de Constantinople se joignirent à eux ils firent valoir comme motif le canon déjà cité du second concile général et l'espoir qu'il donnait de prévenir toute contestation dans les nominations aux sièges épiscopaux. Mais saint Léon le rejette dans diverses réponses et il s'explique en ces termes à l'impératrice[2]. « Le décret des évêques qui est opposé au décret de Nicée, je le déclare, en union avec la piété de votre foi, sans valeur et je le casse par l'autorité du saint Apôtre Pierre ». Des autres motifs qui autorisaient cette déclaration du pape, tels que le préjudice porté aux droits des autres patriarches et des diverses autres églises de l'Asie Mineure, nous n'avons pas à faire l'examen ici. Le motif principal dut être pour saint Léon le souci de l'unité de l'Eglise, car celle-ci était hautement compromise par les tendances qu'affichait

1. *Mansi* VI, 147. — 2. *Leo. M.* Ep. 105, 3 (*Ball.* I, 1157).

l'évêque de Constantinople de vouloir prendre la suprématie sur l'Orient. L'histoire a bien montré plus tard comment cette usurpation a eu pour conséquence la rupture par l'Orient de l'unité de l'Eglise universelle. La règle approuvée à Nicée n'entraînait pas encore le même danger, d'autant que les trois patriarches avaient presque des droits égaux en Orient; ce danger ne devait naître que le jour où l'évêque de Constantinople viendrait à se les subordonner et à se faire prendre pour leur chef. C'est dans cette même affaire que saint Pierre Chrysologue, évêque de Ravenne, écrivit à Eutychès et l'avertit de donner suite à la décision prise par le pape Léon, car saint Pierre qui continuait à vivre sur son siège et à présider assurait la vérité à ceux qui la cherchent sincèrement[1].

3. Ce qui avait principalement déterminé le pape Léon à rejeter le 28e canon de Chalcédoine, ne resta pas longtemps un simple objet de terreur, mais fut bientôt, hélas! une réalité. Dans l'histoire de l'évêché de Constantinople on voit en général quels dangers crée l'air de la cour pour la dignité épiscopale. Tout naturellement l'évêque de cette ville fut de plus en plus entraîné dans la politique et d'autre part l'empereur s'habitua au même titre à s'ingérer dans les affaires ecclésiastiques. On vit dans les querelles monophysites comment cette ingérence dégénéra d'une façon corruptrice. Les évêques en vinrent à accepter en toute obéissance les édits impériaux alors même qu'ils concernaient des affaires purement ecclésiastiques. L'Hénoticon avait été composé, sans doute, par l'évêque Acacius de Constantinople, mais il fut proposé à la signature des évêques comme édit impérial. Il rejette, il est vrai, le Nestorianisme et l'Eutychianisme, mais il ne mentionne ni le symbole du quatrième concile général ni l'écrit dogmatique du pape Léon et il prépare ainsi la voie au monophysisme.

Le pape Félix III prononça donc en 484 l'excommunication d'Acacius; mais celui-ci s'appuyant sur la puissance

1. Inter *Leon*. Ep. 25, 2 (*Ball*. I, 779).

impériale se maintint dans ses fonctions, fit effacer le nom du pape des diptyques et jeta ainsi les fondements du schisme entre l'Eglise grecque et l'Eglise latine.

§ 88 (*Fin*)

La primauté au VIe, VIIe et VIIIe siècles.

A. C'est dans le premier quart du VIe siècle que tombe le pontificat du pape Hormisdas (514-523) qui fit reconnaître d'une façon très sensible la primauté de l'évêque de Rome en Orient et la fit prévaloir par l'extinction du schisme qui durait depuis 485. Acacius était déjà mort en 489 et l'empereur Zénon en 491. Le successeur de ce dernier, l'empereur Anastase ne maintint pas seulement l'Hénoticon, il s'enfonça encore davantage dans le monophysisme et se livra à plusieurs actes de violence contre les évêques orthodoxes. Ces mesures n'eurent point le résultat poursuivi par l'empereur, mais un autre tout opposé : elles réveillèrent la foi orthodoxe et l'amour de l'unité de l'Eglise et resserrèrent l'union des fidèles. Par là l'empereur fut entraîné dans une autre voie, surtout lorsque Vitalien se fut soulevé contre lui avec 60.000 hommes qui apparurent devant les portes de Constantinople. Les évêques d'Illyrie, de Scythie, et d'Epire s'agitèrent et se tournèrent vers le pape Hormisdas pour le consulter sur l'attitude à garder. Le pape exigea l'adhésion au concile de Chalcédoine, à la lettre du pape Léon et ensuite dans une lettre au métropolitain Jean de Nicopolis du 19 novembre 516, en dehors des points indiqués, la signature par les évêques du *libellus* dressé par lui. Celui-ci eut une importance d'autant plus considérable que, après la mort subite de l'empereur Athanase en 518, le préfet Justin fut élevé sur le trône impérial et celui-ci était un promoteur de cette œuvre de paix. Le patriarche de Constantinople y convoqua pour le 20 juillet un concile ; les évêques réunis accueillirent les envoyés du pape avec la solennité accoutumée, déférèrent à la demande du pape, souscrivirent la *formula Hormisdae*

contenue dans le second *libellus* et célébrèrent officiellement le 28 mars 519, le rétablissement de l'union avec l'église romaine[1].

Hormisdas s'employa pareillement en faveur de l'union de l'Eglise, en Espagne et en Gaule, sous le seul chef suprême établi par Dieu, à savoir l'évêque de Rome. Sous les papes suivants non seulement l'empereur Justinien, mais encore l'impératrice querelleuse Théodora attachée au monophysisme et le roi ostrogoth Théodoric, favorablement prévenu en faveur de l'Arianisme, s'ingérèrent à plusieurs reprises dans les affaires de l'église romaine en particulier pour se servir des papes.

B. Le Pontificat de Vigile (544-555) forme dans l'histoire du développement de la papauté une phase marquée, moins par son rayonnement que par son éclipse, particulièrement par son attitude dans l'affaire des Trois-Chapitres.

Lorsque peu après son intronisation il partit de Rome sur la demande de l'empereur et se rendit à Constantinople (547) pour prendre part au règlement des questions soulevées par les Trois-Chapitres, il s'en tint d'abord à l'anathème porté sur eux et évita la communion du patriarche de cette ville, Mennas, qui avec plusieurs autres évêques, avait déjà souscrit l'édit impérial. Dans cette attitude du pape s'exprimait la croyance dominante en Occident. On n'était pas là familiarisé avec les disputes des Grecs; on

1. Dans la Formula on lit (d'après *Thiel*, Epistolae Rom. Pont. [Brunsb. 1868] p. 754) : Prima salus est, regulam rectae fidei custodire et a constitutis patrum nullatenus deviare. Et quia non potest Domini nostri Jesu Christi praetermitti sententia dicentis : « Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam », haec quae dicta sunt rerum probantur effectibus, quia in sede apostolica immaculata est semper catholica servata religio..... Quapropter suscipimus et probamus epistolas beati Leonis papae universas, quas de religione Christiana conscripsit. Unde sicut praedicimus, sequentes in omnibus apostolicam sedem et praedicantes ejus omnia constituta, spero, ut in una communione vobiscum, quam sedes apostolica praedicat, esse merear, in qua est integra et vera christianae religionis soliditas. Promittentes etiam sequestratos a communione ecclesiae catholicae, id est non consentientes sedi apostolicae, eorum nomina inter sacra non esse recitanda mysteria.

redoutait dans cet anathème un coup porté au quatrième concile qui avait rétabli Théodoret et Ibas dans la communion de l'Eglise et on ne voyait en général aucun motif pour frapper encore d'un anathème supplémentaire les écrits de ces trois hommes que l'on ne connaissait pas et dont on n'avait ici rien à craindre. Mais après quelque temps de séjour, le pape put bien se convaincre de la légitimité et de la nécessité relative d'un anathème contre les Trois-Chapitres[1] et il entra en communion avec le patriarche Mennas[2] (547). Il prit part même avec plusieurs évêques, parmi lesquels Facundus d'Hermiane, à des conférences sur les Trois-Chapitres, et publia en avril 548 le *Judicatum* où il prononçait un anathème contre les Trois-Chapitres. Il n'en maintenait pas moins intacte l'autorité du concile de Chalcédoine en frappant d'anathème non les personnes, mais uniquement les écrits de Théodoret et d'Ibas qui, après abjuration de leurs erreurs, avaient été reçus à Chalcédoine dans la communion de l'Eglise.

Ceci provoqua un grand émoi dans l'Occident. On représenta le pape comme un apostat qui avait laissé renverser l'autorité du concile de Chalcédoine. Vigile dut exclure de la communion de l'Eglise deux diacres romains, Rusticus et Sébastien, à cause de l'opposition qu'ils lui faisaient et des soupçons qu'ils répandaient ; bientôt après, il dut même les déposer de leurs charges. Il avait dû menacer du même châtiment d'autres agitateurs[3] (550). Mais c'est en Afrique

1. C'est bien à cette époque que furent écrites à l'empereur Justinien et à l'impératrice Théodora, les lettres où le pape Vigile prononce l'anathème sur les Trois-Chapitres. Ces lettres furent plus tard remises par un commissaire impérial aux évêques assemblés dans la septième session du Ve concile général. Mais lorsque ces pièces furent lues au VIe concile général dans la troisième session, on considéra ces lettres et celles de Mennas, comme falsifiées, puisqu'il était évident qu'on y avait fait des additions monothélites. Avaient-elles été tout à fait interpolées ou simplement falsifiées ? il est difficile de le décider en toute certitude.

2. Théophane indique le 29 juillet 547 comme le jour de la réconciliation. Cf. *Noris* I, 595.

3. Cf. *Mansi* IX, 351 sqq.

que l'opposition soulevée contre le pape fut à son comble; là un concile de Carthage, sous la présidence de l'évêque Séparatus de cette ville, exclut Vigile de la communion de l'Eglise[1]. On comprend naturellement que chez ces évêques manquait non seulement la foi en l'infaillibilité du pape, mais même la reconnaissance des droits de la primauté qui n'avaient encore jamais été contestés au pape dans l'Eglise. Toutefois cette agitation de l'Occident contribua à rendre Vigile plus prudent. Il s'entendit avec l'empereur pour retirer son *Judicatum* et soumettre la question des Trois-Chapitres à un concile général à convoquer ; mais il dut donner à l'empereur la promesse jurée de consentir à prononcer ses anathèmes d'accord avec lui. Il était en outre convenu que ce serment ne serait pas publié officiellement par l'empereur et que la personne du pape serait défendue par lui. Malgré cela, l'empereur rendit de sa propre autorité un second édit contre les Trois-Chapitres. De cela, le pape fut à bon droit mécontent; il excommunia le patriarche Mennas et les principaux meneurs de la lutte, Théodore Askidas (juillet 551), qui s'était arrogé le droit de déposer le patriarche Zoïle d'Alexandrie. Dès lors, l'empereur eut recours à la ruse et à la violence pour venir à bout du pape ; mais celui-ci, dans l'encyclique du 5 février 552, fit entendre publiquement[2] ses plaintes sur les violences qu'on lui avait faites.

A l'occasion du changement qui s'opéra sur le siège patriarcal de Constantinople, où Eutychius succéda à Mennas, il se produisit une réconciliation entre le nouveau patriarche et le pape et l'on s'unit en même temps pour la convocation d'un concile général. Celui-ci fut convoqué bientôt par l'empereur seul à Constantinople et dans des conditions que désapprouvait Vigile. Celui-ci désirait en effet une forte participation des évêques d'Occident et la tenue du concile dans une ville italienne ou sicilienne,

1. *Victoris Tunnen.* Chron. ad a. 550. Monum. Germ. auct. antiq. XI, 202.
2. *Mansi* IX, 50 sqq.

tandis qu'à Constantinople il ne parut que des Grecs. Le concile était réuni à Pâques de l'an 553, lorsque Vigile publia le 14 mai de la même année son *Constitutum* et se prononça contre tout anathème sur la personne de Théodore comme sur les écrits de Théodoret et d'Ibas, parce que pour le premier cas il était contre l'usage actuel de l'Eglise d'anathématiser un mort et parce que dans le second c'eût été aller contre le concile de Chalcédoine qui avait reçu dans l'Eglise ces deux auteurs[1].

Là-dessus l'empereur adressa de son côté un écrit aux évêques assemblés et commanda d'effacer le nom de Vigile des diptyques, parce qu'il s'était contredit. Il déclare cependant qu'il ne fallait pas rompre la communion avec Vigile. Le concile approuva cette décision de l'empereur[2].

En outre, le pape, d'après un récit d'Anastase, semble avoir été banni avec d'autres prêtres romains. Ce renseignement n'est pas cependant très sûr[3]; celui qui l'est davantage c'est celui du même Anastase quand il dit que la communauté romaine après l'expulsion des Goths par Narsès demanda le retour de son légitime pasteur. Justinien y consentit ; il demanda seulement à Vigile d'adhérer à son anathème sur les Trois-Chapitres. C'est ce qui eut lieu dans un

1. *Vincenzi* (IV, 208 sqq.) pour réussir dans son essai de laver complètement le pape du reproche d'inconstance est obligé non seulement de combattre l'authenticité du *Constitutum* et de l'encyclique plus haut mentionnée, mais de rejeter comme apocryphes onze pièces admises par *Mansi* (t. IX). Comme raison principale il donne que Facundus et Liberatus ne sont pas mentionnés dans ces pièces. Mais n'est-il pas possible que Facundus ait composé ses écrits avant le *Constitutum* de Vigile? En outre on ne peut deviner quel but des défenseurs, quels qu'ils soient, des Trois-Chapitres pouvaient poursuivre dans cette vaste falsification supposée.

2. Les Ballerini (Opp. *Noris* IV, 1037) font valoir contre l'authenticité de cette partie des actes qui ne se trouvent que dans un manuscrit de Paris, que cet écrit de l'empereur est daté du 14 juillet, alors que la septième séance aux actes de laquelle cet écrit est attribué a déjà eu lieu le 26 mai, et aussi que diverses expressions parlent en faveur de l'authenticité.

3. Le Liber Pontif. (61, 8 [ed. *Duchesne*], 299) ne rapporte que cela et remarque ensuite que les Romains qui demandèrent à Narsès le retour de Vigile ne savaient où se trouvait le pape. Ils doivent donc avoir considéré le long séjour involontaire du pape à Constantinople comme un exil.

édit du 8 décembre 553 adressé au patriarche Eutychius ; on y lit à la fin : « Mais ce qui a été fait par moi ou par d'autres pour la défense des Trois-Chapitres, nous le déclarons ici nul et non avenu[1]. » Un autre édit, identique pour le sens, adressé vraisemblablement aux évêques, est daté du 28 février 554[2]. Le pape dut donc dans l'intervalle acquérir la conviction qu'un anathème contre ces trois écrits était devenu nécessaire surtout pour l'Eglise orientale, et l'opposition de l'Occident ne s'appuyait que sur une méprise.

Si nous examinons la conduite de Vigile, il est incontestable qu'il manifesta une grande inconstance dans la querelle des Trois-Chapitres. Mais cette inconstance n'impliquait pas des oscillations dans les choses de la foi. Il ne comprit jamais son opposition d'un moment à cet anathème dans un sens dogmatique, car il ne regarda jamais comme orthodoxes dans leur contenu les écrits en question. Chez lui, il s'agissait tout d'abord de l'opportunité de la mesure, et là dessus on pouvait au début être d'un avis différent. Même l'anathème prononcé contre Théodore avait un côté disciplinaire, alors qu'on pouvait demander s'il était possible en général de prendre de pareilles mesures contre les morts[3]. Ce qui était surtout en question c'était l'opportunité ou l'inopportunité d'un anathème, étant données les circonstances d'alors, car dans l'opinion des Occidentaux c'était là une atteinte au quatrième concile, et d'autre part un schisme était à craindre si on ne procédait pas purement et simplement à la condamnation des Trois-Chapitres. Si on ajoute en outre que le pape se trouvait à l'étranger et était privé de sa pleine liberté et des conseils de son clergé, on s'explique

1. *Mansi* IX, 418.

2. Ibid. IX, 457 sqq. Pierre de Marca et Baluze ont trouvé ces deux édits au XVIIe siècle.

3. On alléguait en faveur de l'existence de cet usage, la lettre où saint Augustin écrit au comte Boniface (Ep. 185, 1, 4 [ed. *Maur.*]). Quamvis et si vera essent, quae ab eis (Donatistis) objecta sunt Caeciliano, et nobis possent aliquando monstrari, ipsum jam mortuum anathematizaremus, sed tamen ecclesiam Christi... relinquere non debemus.

l'inconstance avec laquelle il passait d'une opinion à une autre[1].

Néanmoins on peut soutenir que même dans la querelle des Trois-Chapitres, l'autorité du pape se manifesta très clairement. Vigile la sauvegarda aussi en s'abstenant sagement de prendre part au concile (il était en grande partie composé d'évêques grecs), pour n'avoir pas aux yeux des Occidentaux l'air d'un complice; mais d'autre part Justinien pensa comme le concile que ses décrets n'auraient pas de valeur universelle s'ils n'avaient pas l'approbation du pape. Le concile dans sa VIIe session appelle Vigile le Père de la chrétienté, il cherche par tous les moyens possibles à obtenir sa participation; il estime qu'il n'acquérait pas d'autorité sur l'Eglise entière que s'il obtenait l'approbation supplémentaire du pape Vigile.

C. Justinien encouragea les efforts faits par le patriarche de Constantinople pour accroître de plus en plus son autorité et il reconnut au patriarche Epiphane le titre d'œcuménique. Le patriarche suivant, Jean le Jeûneur, n'en resta pas seulement au titre : il s'arrogea des droits correspondants; il convoqua donc de sa propre autorité, en 589, les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem en un concile œcuménique à Constantinople[2]. Lorsque cette invitation adressée

1. Si on prétend établir le manque de fermeté de Vigile par ce fait qu'il avait été élevé sur le siège pontifical d'une manière irrégulière, grâce à des engagements pris devant l'impératrice Théodora en faveur du monophysisme et grâce aux mesures violentes de Bélisaire, alors que le pape Silvère était encore en vie, et qu'il avait laissé mourir de faim dans l'exil ce même pape, on accorde trop de crédit aux renseignements de Libératus et de Facundus. Procope (*De bello Gothico* I, 11, 14, 25) rapporte bien que Silvère fut banni par Bélisaire, lors de la prise de Rome, comme ayant été nommé pape sous la pression des Goths, mais aussi que peu après sa mort Vigile était devenu son successeur légitime à la suite d'un choix légitime.

2. Le pape écrit : Relatum est ergo ad Apostolicam sedem, Joannem Constantinopolitanum episcopum se universalem subscribere, vosque ex hac sua praesumptione ad Synodum convocare generalem, cum generalium Synodorum convocandi auctoritas Apostolicae sedi B. Petri singulari privilegio sit tradita. [*Mansi* IX, 900. *Hinschius*, Decret. Pseudo-Isid. p. 720.] Grégoire témoigne cependant qu'il fut écrit une lettre de contenu semblable. (Ep. V, 18; ed. *Maur.*). Cf. *Jaffé*, Reg. PP. RR. No. 1068. (L'éditeur.)

aux évêques d'Illyrie parvint à la connaissance du pape Pélage II, le second successeur du pape Vigile, il protesta aussitôt et contre le titre usurpé et contre le droit réclamé ; il revendiqua comme exclusivement réservé au chef de l'Eglise le droit de convoquer les conciles généraux.

Le pape suivant, saint Grégoire le Grand (590-604), ne voulut pas faire d'une question de titre une affaire de dogme ; il recommanda seulement à son apocrisiaire de Constantinople de faire oralement des représentations au patriarche Jean et dans le cas, où il serait passé outre, de ne plus assister à la sainte messe avec lui[1]. Il insista auprès des patriarches d'Alexandrie et d'Antioche pour qu'ils ne laissassent pas périmer leurs droits par celui de Constantinople. Il était peu préoccupé en cette affaire de son autorité personnelle, mais seulement de celle du chef de l'Eglise ; il le montra bien en s'intitulant *servus servorum Dei*.

D. Peu après, en 633, les erreurs monothélites furent introduites par le patriarche d'Alexandrie et embrassées par Sergius, le patriarche de Constantinople, pour ramener ainsi extérieurement les Monophysites à la communion de l'Eglise. Dans les controverses qui en résultèrent, l'autorité de l'évêque de Rome et son infaillible magistère apparaissent très souvent, mais non dans les lettres du pape Honorius (625-638) et dans la condamnation dont le frappent le sixième concile général et les papes suivants. Ces lettres et cette condamnation, en tant qu'elles appartiennent à l'histoire de la querelle monothélite, ont dû être étudiées dans la seconde partie de l'histoire dogmatique[2]. Mais elles ont encore plus d'importance pour le dogme de l'infaillibilité du pape, et à ce point de vue elles ont été examinées sous toutes leurs faces soit dans l'antiquité, soit par les Gallicans et de nouveau à l'occasion du concile du Vatican. Quoiqu'on n'ait plus à attendre de nouveaux renseignements de sources qui seraient restées inconnues, l'interprétation de ces divers points ne varie pas seulement de catholiques à héréti-

1. *Greg*. M. Epp. v. 18 (ed. *Maur*.). — 2. Cf. plus haut § 47.

ques, mais même entre catholiques on apprécie de plus en plus diversement les circonstances relatives à Honorius. L'opinion que les actes du VIe concile universel et les lettres d'Honorius ont été falsifiées doit être abandonnée comme absolument dépourvue de preuves, en présence du grand nombre de renseignements de première main de cette époque ou des temps immédiatement postérieurs. Mieux encore, il résulte de ce que nous avons vu plus haut (§ 49) :

1. Qu'Honorius dans les deux lettres n'a rien enseigné d'hérétique ni admis le monothélisme, mais qu'il a prétendu traduire la doctrine du quatrième concile général et l'a exprimée dans plusieurs propositions. Mais il s'est laissé égaré par le terme de « une seule volonté » sous lequel les monothélites entendaient leurs erreurs. Il n'a pas pénétré les visées de Sergius, il s'est laissé amener à se taire sur les deux volontés du Christ là où il fallait les reconnaître publiquement et il a ainsi fait l'affaire de l'hérésie.

2. Honorius dans ses lettres ne s'est pas exprimé *ex cathedra*, car il n'a pas promulgué le contenu de ses lettres comme objet de foi catholique et il n'a point obligé les fidèles du Christ à croire au contenu de ses déclarations. Il a seulement prétendu régler une question d'opportunité : devait-on, oui ou non, imposer les termes de deux volontés ou de deux opérations comme des formules décisives ou des marques d'orthodoxie[1] ; il n'a pas décidé exactement cette question comme l'ont entendue les papes suivants. En outre

1. Pennachi (*De Honorii causa*, cap. 8) montre qu'Honorius a écrit ces deux lettres non comme personne privée, mais comme pape. Cela importe peu à la question de l'infaillibilité du pape, parce que le pape comme tel ne peut mettre en œuvre sa fonction de pasteur sans son magistère et en même temps porter des sentences judiciaires qui ne sont pas infaillibles. C'est ce que n'a pas remarqué Héfélé (*Hist. des Conc.* III, 2e éd. 295) quand il conclut de la thèse de Pennachi qu'Honorius dans ses lettres n'a pas fait une déclaration *ex cathedra*. Les caractères d'une telle déclaration manquent dans le cas présent. Cf. *Hist. des Dogmes* IV, 342. Mais il résulte de la thèse établie par Pennachi que le concile n'avait pas à prononcer sur les lettres d'Honorius une condamnation sans appel.

diverses propositions, dans lesquelles le pape interprète la doctrine du quatrième concile, ont l'autorité de décisions *ex cathedra*.

3. Les évêques grecs du sixième concile général se méprirent dans ce cas sur l'autorité de l'évêque romain même au point de vue de son pouvoir disciplinaire, quand ils s'érigèrent en tribunal d'autorité supérieure. Car toujours le pape a été considéré comme une autorité sans appel, comme juge suprême et législateur dans les questions disciplinaires, comme l'a défini très clairement le concile de Sardique et comme l'a soutenu le pape Agathon dans sa lettre aux évêques réunis à Constantinople. Les évêques grecs dépassèrent leurs pouvoirs et ils montrèrent en prononçant sur Honorius cette censure à laquelle,il est vrai, les trois députés pontificaux d'Agathon donnèrent leur adhésion, qu'ils n'avaient guère foi en l'infaillibilité du pape, que le pape Agathon[1] leur avait pourtant expressément exposée.

D'après la doctrine de l'Eglise les décrets des conciles n'ont en général de valeur que lorsqu'ils ont été approuvés par l'évêque de Rome. Les Pères du concile l'ont bien su, puisque après la clôture de leurs travaux, ils envoyèrent leurs actes à Rome pour les y faire approuver.

4. Cependant les évêques grecs de Constantinople procédèrent à la hâte à la lecture des lettres d'Honorius dans la 13e session et sans un examen suffisant, ils le frappèrent d'anathème comme beaucoup d'autres évêques monothélites de l'église grecque, Cyrus, Sergius, Pyrrhus et autres, mais ils firent une différence en ce qu'ils anathématisèrent Honorius en tant que *fautor haeresis*, comme ayant suivi en tout l'opinion de Sergius et confirmé ses doctrines impies, quoique il eût entendu les mots en un sens tout autre que les monothélites. Dans les sessions suivantes ils le mirent purement et simplement au rang des hérétiques sans aucune addition et ordonnèrent de brûler ses lettres comme celles

1. V. plus haut § 50.

des autres hérétiques et d'effacer son nom sur les diptyques. En cela les Pères du concile outrepassaient leurs droits et méconnaissaient leur situation vis-à-vis du chef de l'Eglise. Cela leur est bien venu à la pensée ; cependant chez ces Grecs du concile, bouffis de vanité, nous ne pouvons guère supposer un sentiment bien net des droits de la primauté. Mais en demandant au pape l'approbation de leurs décrets ils excusent leur anathème contre Honorius par la raison qu'ils ont obéi aux prescriptions du pape Agathon, qui leur avait commandé d'anathématiser tous ceux qui avaient enseigné la même chose que Sergius[1].

Agathon ne leur avait fait aucune allusion à la condamna tion d'Honorius ; il avait plutôt marqué expressément le magistère suprême et l'infaillibilité de l'évêque de Rome la pureté absolue de la tradition de l'Eglise romaine. C'est seulement avec une apparence de vérité que les Pères pouvaient tirer indirectement des paroles du pape, une justification de l'anathème.

5. Mais si on examine ce qui vient d'être dit, on ne peut soutenir que les évêques réunis à Constantinople aient prétendu nier directement le magistère infaillible de l'évêque de Rome qui ne s'était pas exprimé *ex cathedra*. En outre leurs décrets n'ont l'autorité des décrets d'un concile général qu'en tant qu'ils ont été approuvés par le pape. Mais le pape suivant, Léon II, n'a pas seulement cassé ces décrets, il les a interprétés exactement, de sorte qu'il ne peut rester aucun doute sur leur sens. Il l'a fait à diverses reprises et n'a anathématisé Honorius que pour une imprudence dans l'exercice de sa charge pastorale, c'est-à-dire à cause de son silence en face de l'hérésie[2] en tant que par là il faisait les affaires de l'hérésie. Il pouvait par là être même appelé simplement *haereticus* conformément aux usages du langage d'alors, tout comme aujourd'hui encore

1. L. c. *Labbe*, Coll. Conc. VI, 1072 : Anathematibus interfecimus ex sententia per sacras vestras litteras de iis prius lata... et Honorium etc.

2. V. plus haut § 50 les expressions du pape.

in foro externo les *fautores haeresis* sont souvent traités comme *haeretici*.

6. Ce jugement du pape Léon sur Honorius resta longtemps dans la mémoire de l'Eglise romaine ; jamais cependant on ne vit dans cette condamnation d'Honorius un amoindrissement du magistère suprême et infaillible de l'évêque de Rome. Le pape Jean IV [1], successeur de Léon, défendit l'orthodoxie et la rectitude d'expression d'Honorius. Ou bien on reprit la lettre adressée par les Pères du Concile au pape et leur assertion qu'ils avaient suivi le pape Agathon dans la condamnation d'Honorius. Ainsi fit le pape Adrien II, par exemple dans son allocution aux Pères du VIII[e] concile général dans l'*actio VII* où il admet que la condamnation d'Honorius au VI[e] concile général aurait été précédée par celle portée par le pape [2]. Le huitième concile anathématisa donc de nouveau Honorius, comme l'avait fait le VII[e] sous le simple titre d'hérétique. Photius, en effet, dans ses querelles avec Rome avait relevé la condamnation du pape Honorius par le sixième concile général. D'une façon différente de celle d'Adrien II, le savant Anasthase le Bibliothécaire défendit vers ce même temps Honorius contre Photius en reprenant la justification présentée par Jean IV [3].

Dès ce moment jusqu'au moyen âge, il n'est plus question de la condamnation d'Honorius. Peu à peu la mémoire de ce pape fut remise en honneur dans l'Eglise romaine, jusqu'à ce que les Gallicans vinssent à tirer parti de cette condamnation pour établir la supériorité du concile sur le pape.

1. V. plus haut § 50. *Jungmann*, Diss. II, 432.

2. *Mansi* XVI, 125 : Quis unquam vestrum tale quid, precor, audivit, vel quis hujusmodi temeritatis saltem lectione immensitatem invenit ? Siquidem Romanum Pontificem de omnium ecclesiarum praesulibus judicasse legimus. Licet enim Honorio ab Orientalibus post mortem anathema dictum sit, sciendum tamen est, quia fuerat super haeresi accusatus... quamvis et ibi nec patriarcharum nec ceterorum Antistitum cuipiam de eo quamlibet fas fuerit proferendi sententiam, nisi ejusdem primae Sedis Pontificis praecessisset auctoritas.

3. *Migne* CXXIX, 557 sqq.

D'après tout ce qui précède il n'y a ni dans les lettres d'Honorius, ni dans l'anathème du sixième concile porté sur lui, rien qui puisse servir à étayer les erreurs des Gallicans. Au contraire, c'est pendant les querelles monothélites que la juridiction suprême et le magistère infaillible se montrèrent avec plus d'éclat et furent reconnus en Orient tout comme en Occident et revendiqués par les papes successeurs d'Honorius par Martin Ier, au concile de Latran [1], (649) par Agathon dans son écrit aux Pères du VIe Concile général, par Léon II et Jean IV, comme un privilège accordé par le Christ à Pierre et fondé sur la doctrine révélée.

E. Les actes du concile *in Trullo* (692) appelé *synodus quinisexta* furent envoyés par l'empereur Justinien II, comme il avait été fait par ses prédécesseurs, pour ceux du VIe concile de 680, au pape Sergius pour obtenir son approbation. Il n'eut pas le même succès et pour cette raison, ces canons ne purent jamais obtenir partout force obligatoire. Ce ne fut que le pape Constantin qui les approuva conditionnellement, en tant qu'ils ne contenaient rien contre la doctrine de l'Eglise ; ce que fit encore plus tard [2] Jean VIII (872-882).

F. La querelle des images ne fut, elle aussi, terminée que par l'intervention du pape Adrien. L'impératrice Irène (régente depuis 780 de son fils mineur), engagea des négociations avec Rome pour faire rejeter par le pape les décrets du pseudo-concile de 754. Le patriarche Tarasius de Constantinople (dès 786), était dans les vues de l'impératrice : il entra en communion avec les autres patriarches et même avec le pape Adrien après avoir rejeté le concile de 754. A une lettre qui lui était adressée par l'impératrice sur la question des images, le pape répondit le 27 octobre 785 [3],

1. V. plus haut § 50 où sont cités, en faveur du magistère infaillible, les témoignages des Pères réunis en concile.
2. *Mansi* XII, 981.
3. Ibid. p. 1055 sqq.

en insistant sur la primauté qui avait été conférée par le Seigneur lui-même à Pierre et à ses successeurs, les évêques de Rome et il se fit le défenseur du culte des images. Le droit de confirmation des conciles, la primauté sur toute l'Eglise sont réclamés par le pape, et l'impératrice est priée de ne plus se servir à l'avenir du titre de patriarche œcuménique pour l'évêque de Constantinople.

CHAPITRE II

DU MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE ET DES SOURCES DE LA FOI

§ 89

Doctrine des Pères sur les sources de la révélation, la sainte Ecriture et la tradition orale

L'Histoire des Dogmes n'a pas, comme la dogmatique, mission d'introduire dans l'édifice achevé de la foi et de la science de la foi; elle vise plutôt à décrire la construction initiale de l'édifice, ses développements progressifs, ses travaux de consolidation et d'embellissement. Qu'on ne s'étonne donc pas de ne voir rattacher que dans cette quatrième partie à l'exposé du magistère de l'Eglise les doctrines fondamentales de la dogmatique sur les sources de la foi. L'histoire nous met en main ce point de rattachement. Aussi bien les questions relatives à ces divers points méritent-elles d'être traitées dans un chapitre spécial. Elles se rattachent, en effet, par des liens indissolubles à l'origine divine du Christianisme, à son caractère divin, à la conservation pure et inaltérable de cette religion, à son acceptation par les hommes en vertu d'une foi divine et aussi aux questions capitales du Christianisme.

Quelques hérétiques comme les Gnostiques admettaient expressément et principalement la sainte Ecriture comme l'unique source de la foi; ils se prononçaient contre la tradition et le magistère infaillible de l'Eglise et brisaient ainsi le fil d'une transmission non interrompue et le lien d'unité de la religion chrétienne; par là ils compromettaient au moins indirectement l'origine divine de l'Eglise et même du Christianisme en général. Dans l'Eglise, n'a jamais cessé de vivre la conviction que ce qui fait croire à son universa-

lité, c'est la révélation divine et que l'Eglise est parfaitement fidèle à ce qu'elle a reçu du Christ par la sainte Ecriture et la tradition en tant que révélation divine. Pour l'Eglise, la sainte Ecriture et la tradition apostolique sont les deux sources de vérités révélées qui se complètent l'une l'autre, de telle façon cependant qu'elles n'ont ni ne gardent d'autorité propre sans le magistère infaillible de l'Eglise et qu'elles ne pourraient suffire à fonder la foi véritable et complète chez les individus ni à maintenir dans sa pureté, la vérité divine, ni à unir tous les hommes dans la foi chrétienne.

1. Saint Cyrille de Jérusalem, dans ses catéchèses, tire la plupart de ses preuves des diverses vérités de la foi des écrits canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament ; mais ces écrits ne sont à ses yeux ni l'unique source, ni même pour tous les hommes, et encore moins pour les simples, la source suffisante[1] d'où ils puissent tirer le contenu intégral de leur foi. Il étudie la doctrine de la foi d'après le symbole des Apôtres, où l'Eglise a recueilli et résumé en quelques articles les éléments les plus importants de la foi et de la révélation[2]. Ce symbole de la foi est aux yeux de Cyrille non l'expression variable d'un sentiment variable de quelque communauté chrétienne, mais quelque chose d'immuable et comme le symbole de l'Eglise infaillible. Il avertit les catéchumènes, de s'y attacher inébranlablement et de n'embrasser aucune autre foi, quand même il oserait lui-même changer et leur prêcher une autre foi. Sans doute, il remarque que les articles du symbole contiennent les

1. Saint Athanase s'exprime une fois, il est vrai, de façon à faire entendre qu'on peut fonder et trouver la foi en la divinité du Seigneur dans la seule Ecriture sainte. Mais il ne la présente pas comme l'unique source où l'on puisse puiser la foi en général, et quand il la déclarait suffisante pour éclaircir la vérité, c'est qu'il la plaçait à côté des écrits des Pères qui sont très utiles pour éclaircir nos saints livres. Il dit en effet dans son Or. cont. gentes : *Αὐτάρκεις μὲν γὰρ εἰσιν αἱ ἅγιαι καὶ θεόπνευστοι Γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἐπαγγελίαν· εἰσὶ δὲ καὶ πολλοὶ τῶν μακαρίων ἡμῶν διδασκάλων εἰς ταῦτα συνταχθέντες λόγοι· οἷς ἐάν τις ἐντύχοι, εἴσεται μὲν πως τὴν τῶν γραφῶν ἑρμηνειαν.*

2. *Cyr. Hier.* Cat. 5. 12.

doctrines de la sainte Ecriture *in nuce*, mais il en étudie qui sont fondées sur la tradition, comme par exemple, la confirmation, l'invocation des saints etc., et il termine, à l'endroit cité, ses avertissements en ces termes : « Considérez et examinez ces doctrines de la tradition (παραδόσεις) que vous entendez maintenant et écrivez-les profondément dans votre cœur[1] ».

2. Les décrets de Nicée avec le symbole dirigé contre l'Arianisme durent beaucoup contribuer à faire prévaloir plus nettement et plus décidément un sentiment qui domine de plus en plus dans l'Eglise, celui de son infaillibilité dans l'explication et la détermination des vérités de foi. Si l'Eglise était le corps du Christ, l'épouse du Saint-Esprit, le Christ continué, et si elle avait conscience de cette dignité, elle devait aussi être assurée de l'assistance du Saint-Esprit pour l'exercice infaillible de sa fonction d'enseignement, quand elle s'exprimait dans son ensemble comme l'unique Eglise. Et tel fut le cas au concile de Nicée. C'est pourquoi l'empereur Constantin, un laïque il est vrai, mais en plein dans le sentiment de l'Eglise, écrit : « Ce qui a plu à 300 évêques, n'est que l'opinion de Dieu, alors que le Saint-Esprit habitant en eux et dans tant d'hommes leur a annoncé la volonté de Dieu[2]. » Ce que ces Pères avaient décidé n'était que la tradition de l'Eglise ou l'ensemble de la doctrine biblique de la divinité du Seigneur[3] transmise

1. Ibid. — 2. Socr. H. E. I, 9.

3. C'est ainsi que les Pères réunis à Rimini (359) indiquent, avant qu'ils n'eussent été contraints par l'empereur, les décrets de Nicée d'après un fragment de saint Hilaire (Ex opere hist. fragm. 7, 3) : Sic credimus placere omnibus posse catholicis, a symbolo accepto nos recedere non oportere, quod in collatione apud omnes integrum recognovimus ; nec a fide recessuros, quam per Prophetas, a Deo Patre per Christum Dominum nostrum docente Spiritu sancto, et in evangeliis et in Apostolis omnibus suscepimus, ut per traditionem patrum secundum successionem Apostolorum usque ad tractatum apud Nicaeam habitum contra haeresim, quae tunc temporis exsurrexerat, positum nunc usque permanet. Les Pères pensaient, et avec raison, étant donné les machinations des Ariens, qu'il ne fallait rien ajouter au symbole de Nicée ni rien en laisser perdre.

de bouche en bouche se communiquant par les écrits des Apôtres.

Saint Basile fut provoqué par les Eunomiens à prendre la défense de la tradition comme seconde source de la révélation après les saintes Ecritures; ceux-ci rejetaient en effet à propos du Saint-Esprit la doctrine de la tradition. A ce sujet, le saint docteur rappelle qu'il y a plusieurs doctrines de la foi, comme il y a plusieurs dispositions et plusieurs usages de l'Eglise, qui nous ont été transmis par la tradition orale, mais qui n'en ont pas moins une autorité divine parce que la tradition orale équivaut à la sainte Ecriture. S'il attribue ici expressément aux doctrines de la tradition, la même autorité qu'aux dogmes et à la sainte Ecriture, il ne peut avoir en vue que la tradition certifiée et autorisée par l'Eglise; il doit avoir attribué à la dépositaire de cette tradition une infaillibilité au moins implicite, puisqu'il désigne des dogmes gardés et maintenus par l'Eglise [1]. Mais le fondement sur lequel il cherche à étayer l'autorité de la tradition et les exemples qu'il y ajoute ne sont pas heureusement choisis ni au-dessus de toute contestation. Il indique, par exemple, l'usage du signe de la croix, les prières qui dans la sainte Eucharistie accompagnent la consécration, la bénédiction de l'eau baptismale, la consécration de l'huile, la triple immersion au baptême; tout autant d'usages qui sont l'objet de la discipline de l'Eglise, alors qu'il s'agissait de justifier contre les Eunomiens des doctrines de foi. Il aurait pu trouver des exemples plus topiques.

Le fondement sur lequel il appuie l'autorité de la tradition n'est pas plus satisfaisant, quand il dit que ces doctrines et d'autres encore avaient été, à dessein dès le temps

1. *Basil.* De spir. s. 27, 66 : *Τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα ἅπερ ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ἰσχὺν πρὸς τὴν εὐσέβειαν· καὶ τούτοις οὐδεὶς ἀντερεῖ.*

Sur la différence entre *δόγμα* et *κηρύγμα* saint Basile ne donne aucune explication précise. Les Mauristes n'ont pas tort de penser que par *κηρύγμα* il entendait les canons de l'Eglise et les doctrines de la foi prêchées

des Apôtres, confiées à la tradition orale, afin qu'elles ne fussent pas connues, comme celles qui sont publiées dans l'Ecriture, par les païens et les catéchumènes et qu'en même temps fût conservé parmi le peuple, grâce à la doctrine de l'Arcane, un plus grand respect envers les mystères de la religion[1]. Cela est bien vrai par exemple pour les paroles de la consécration et cependant elles sont empruntées en grande partie à la sainte Ecriture et non aux doctrines révélées.

4. Saint Grégoire de Nazianze a également réfuté les objections d'Eunomius contre la divinité du Saint-Esprit. Il lui répliquait à ce sujet qu'il voulût bien savoir qu'il avait été introduit dans la théologie et dans le symbole des expressions qui ne se rencontraient pas dans la sainte Ecriture comme par exemple l'Etre non engendré de Dieu. Et même il pense que la doctrine de la divinité du Saint-Esprit était devenue plus claire après sa descente sur les Apôtres, car ce point de doctrine était du nombre de ceux qui, d'après saint Jean (XIV, 26), ne devaient être enseignés que par le Saint-Esprit. Il compte également cette doctrine parmi celles dont le Saint-Esprit ne devait faire la révélation aux Apôtres qu'après la mort du Seigneur, quoique le Seigneur n'eût promis une illumination et un enseignement par le fait du Saint-Esprit que pour les choses déjà révélées par lui. Saint Grégoire de Nazianze ne parle pas expressément, il est vrai, de la révélation d'une nouvelle vérité, mais il marque que le Seigneur n'a enseigné qu'obscurément aux siens cette vérité-là[2]. En tous cas, il ne regarde pas la sainte Ecriture comme l'unique source de foi, il suppose en outre des doctrines non écrites[3].

ouvertement partout, que par δόγμα il entendait au contraire les doctrines confiées à la discipline de l'Arcane, comme Basile lui-même semble l'indiquer dans ce qui suit.

1. Ibid.

2. *Greg. Naz.* Or. 31, 27 : Καὶ διὰ τοῦτο παρεκαλύπτετο. ... Τούτων ἓν εἶναι νομίζω, καὶ αὐτὴν τοῦ πνεύματος τὴν θεότητα τρανουμένην εἰς ὕστερον. Cf. *Hist. des Dogm.*, I, 8, 555 (2e éd. al.), sur diverses révélations faites aux Apôtres.

3. *Greg. Naz.* Or. c. 12.

5. Saint Grégoire de Nysse eut aussi à faire avec le même Eunomius et pour établir la vérité de l'homousie du Fils et du Père, telle qu'elle avait été exprimée à Nicée, il allègue la doctrine de la révélation pour laquelle, à l'exemple de Tertullien, il réclame la prescription, tandis que les hérétiques pour leurs opinions en désaccord avec la tradition sont obligés de fournir des preuves : « Qu'on ne m'objecte pas que même notre doctrine doit être confirmée et affirmée par des raisons et des preuves; il suffit pour démontrer nos doctrines que nous possédions la tradition à nous transmise par les Pères comme un héritage des Apôtres que nous ont assuré plus tard les saints, en tant que leurs successeurs. Mais ceux qui veulent transformer le dogme en une opinion nouvelle doivent fournir des preuves et des motifs rationnels, s'ils ne veulent pas convertir seulement à leur opinion des hommes mobiles et légers, mais aussi des hommes sérieux et constants[1]. »

6. Saint Ambroise indique l'apostolicité comme un caractère de la véritable Eglise, et il voit sa supériorité caractéristique sur toutes les sociétés hérétiques dans ce qu'elle possède les fondements de la prédication apostolique et garde sans tache la foi originelle[2].

7. Saint Chrysostome remarque[3] à propos de la 2e épître aux Thessaloniciens (11,15) que les Apôtres n'ont pas seulement enseigné par des épîtres, mais qu'ils ont livré beaucoup d'autres choses sans les écrire (ἀγράφως παρεδίδοσαν). « Les deux choses sont dignes de foi. C'est la tradition de l'Eglise; n'en demandez pas davantage ».

8. Saint Cyrille d'Alexandrie exprime dans sa lettre « sur la foi orthodoxe » à l'empereur Théodose, son intention de vouloir lui expliquer la doctrine de la vraie foi qui a été

1. *Greg. Nyss.* C. Eun. IV (ed. *Migne* XLV. 653).
2. *Ambr.* Expos. evang. sec. Luc. VI, 68 : Ita si qua est ecclesia quae fidem respuat, nec apostolicae praedicationis fundamenta possideat, ne quam labem perfidiae possit aspergere, deserenda est.
3. In Ep. 2 ad Thess. hom. IV, 2 (*Migne* LXII, 488).

transmise[1], et cette tradition il la trouve dans le magistère de l'Eglise universelle, comme dans l'accord des écrits des Pères qui tous avaient reconnu, alors que le Saint-Esprit parlait par eux, qu'il n'y a pas simple inhabitation du Logos dans l'homme, comme Nestorius le voulait, mais une véritable incarnation du Fils de Dieu[2]. D'après le contexte (λαλοῦντος ἐν αὐτοῖς τοῦ ἁγίου Πνεύματος), il paraît admettre au moins dans les doctrines concordantes des Pères même une inspiration. Il emploie ce terme pour les Pères réunis à Nicée ; aussi a-t-il voulu soutenir également que ce symbole de Nicée, consacré par une sanction divine[3], devait être gardé maintenu et admis par tous comme quelque chose d'inviolable. A ces doctrines traditionnelles qui sont gardées par toute l'Eglise et attestées par tous les Pères appartient aussi celle de la divine maternité de Marie[4].

9. Sur ce point de doctrine comme sur la plupart des questions théologiques; sur le rapport mutuel des deux sources de la foi sur le ministère doctoral de l'Eglise, saint Augustin est d'une profondeur et d'une exactitude singulières.

a) Les écrits canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament occupent chez lui la première place. C'est chez eux que dans la lutte contre les plus diverses hérésies, il va prendre les arguments principaux pour la défense de la foi; à eux comme nous le verrons plus bas, il reconnaît l'inspiration et l'inerrance et par là expressément le premier rang parmi les sources de la foi[5]. Certes il pense en outre que les saintes Ecritures par rapport aux points dont la croyance est une condition indispensable de salut s'expriment assez clairement

1. *Cyr. Alex.* De recta fide ad Theodos. c. 4 (*Migne* LXXVI, 1137).

2. *Cyr. Alex.* Adv. Nest. IV, 2 (*Migne* LXXVI, 176). Cf. Ep. 1 (*Migne* LXXVII, 16).

3. Ep. 17 (*Migne* LXXVII, 109); Ep. 39 (*Migne* LXXVII, 180, 181) : Καὶ κατ' οὐδένα δὲ τρόπον σαλεύεσθαι πρός τινων ἀνεχόμεθα τὴν ὁρισθεῖσαν πίστιν, ἤτοι τὸ τῆς πίστεως σύμβολον, παρὰ τῶν ἁγίων ἡμῶν πατέρων, τῶν ἐν Νικαίᾳ συνελθόντων κατὰ καιρούς· ... Οὐ γὰρ ἦσαν αὐτοὶ οἱ λαλοῦντες ἀλλ' αὐτὸ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ καὶ Πατρός.

4. Ep. 1 (*Migne* LXXVII, 13). — 5. *Aug.* Ep. 54, 1. De bapt. II, 3, 4.

pour chacun et suffisent comme source unique. A ce sujet notamment il explique que la sainte Ecriture se serait clairement exprimée sur le créatianisme ou le traducianisme, s'il y avait eu là un article de foi au sens indiqué[1].

b) Cependant il tient que la sainte Ecriture n'est pas une source de foi suffisante pour tout. La tradition apostolique orale doit s'y adjoindre pour la compléter et l'éclaircir. Elle complète la sainte Ecriture en ce qu'elle contient maintes doctrines et maints usages qui ne se trouvent pas dans la sainte Ecriture, mais qui cependant dérivent des Apôtres et qu'il faut embrasser avec la même foi et observer avec la même obéissance que le contenu des saintes Ecritures[2]. Il range dans cette catégorie l'usage de ne conférer le baptême qu'une fois et de ne pas le réitérer[3], comme celui de le conférer aux enfants qui ne parlent pas encore, pour la rémission de leurs péchés. C'est de ce dernier usage qu'il tire dans ses écrits contre les Pélagiens la preuve la plus frappante du péché originel[4] et il cherche surtout à développer la preuve que la tradition apporte en faveur de ce dogme. Là aussi on voit qu'il assigne pour rôle à la tradition d'éclaircir le contenu des saintes Ecritures. Il approuve le principe déjà invoqué par le pape Etienne dans la lutte contre les hérétiques et exprimé aussi par saint Cyprien, à

1. De pecc. mer. et rem. II, 36, 59 : Ubi enim de re obscurissima disputatur, non adjuvantibus divinarum scripturarum certis clarisque documentis, cohibere si debet humana praesumptio nihil faciens in partem alteram declinando. Etsi enim quodlibet horum, quemadmodum demonstrari et explicari possit, ignorem : illud tamen credo, quod etiam hinc divinorum eloquiorum clarissima auctoritas esset, si homo id sine dispendio promissae salutis ignorare non posset.

2. Ep. 54, 1 : Illa autem quae non scripta sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe servantur, datur intelligi vel ab ipsis Apostolis, vel plenariis Conciliis, quorum est in ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri.

3. *Aug.* De bapt. V, 23, 31 : Sed consuetudo illa, quae opponebatur Cypriano, ab eorum (Apostolorum) traditione exordium sumpsisse credenda est, sicut sunt multa quae universa tenet ecclesia, et ob hoc ab Apostolis praecepta bene creduntur, quamquam scripta non reperiantur. Cf. II, 7, 12; IV, 6, 9.

4. C. Jul. VI, c. 5.

savoir que dans ces questions qui n'étaient pas tout à fait exactement définies par la sainte Ecriture on devait consulter la tradition apostolique pour poursuivre sa transmission jusqu'à nos jours[1].

D'après ce que nous avons déjà vu il résulte que saint Augustin ne considérait pas toute tradition admise dans l'Eglise comme une source de vérités de foi. Comme les Donatistes se réclamaient de l'autorité de saint Cyprien, au moins pour la réitération du baptême, il ne leur oppose pas seulement que les Pères de l'Eglise ne sont pas inspirés et infaillibles comme les écrivains bibliques, il montre en outre que tout d'abord cette tradition seule mérite d'être considérée comme source de foi, qui est reçue par l'Eglise universelle et qui a toujours été admise. En effet, dans ce cas, on devait supposer qu'elle dérivait des Apôtres[2]. Ici apparaît déjà la règle de critique et d'examen qu'a développée Vincent de Lérins.

Mais dans cette règle il y a en même temps une indication précise de l'autorité de l'Eglise qui ne doit pas être comme une troisième source de la révélation à ajouter aux deux précédentes, mais comme une autorité chargée d'expliquer et de certifier l'autorité de l'Ecriture et de la tradition afin que celles-ci puissent être maintenues en tant que sources de foi dans leur pureté sans tache. Il sera question de cela dans le paragraphe suivant.

10. La tradition s'affirmait de plus en plus clairement dans les controverses religieuses suivantes comme seconde source de la foi. Et comment aurait-il pu en être autrement ? Le Seigneur lui-même n'avait-il pas communiqué à ses Apôtres les vérités chrétiennes par l'enseignement oral, et ne leur avait-il pas confié la mission de prêcher l'Evangile

1. De bapt. V, 26, 37 : Quod autem nos admonet (Cyprianus) : ut ad fontem recurramus, id est, ad Apostolicam traditionem, et inde canalem in nostra tempora dirigamus, optimum est et sine dubitatione faciendum.

2. De bapt. IV, 24, 31 : Quod universa tenet ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur.

à tous les peuples comme une vérité divine qui devait être accueillie avec foi. Les Apôtres avaient également enseigné oralement ; en mettant par écrit le Nouveau Testament, ils n'avaient nullement eu l'intention de communiquer toute la révélation chrétienne. De même qu'ils étaient convaincus très vivement du caractère divin de la doctrine révélée qui leur avait été confiée, ils considéraient comme un premier devoir apostolique de transmettre à l'Eglise et à leurs successeurs le *depositum fidei* dans sa pureté et son intégrité, tel qu'ils l'avaient reçu[1]. Ainsi la prédication et l'enseignement oral se recommandent d'eux-mêmes à côté des Ecritures comme la voie par laquelle l'homme devait être amené à la foi. La règle de saint Etienne : *Nihil innovetur nisi quod traditum est* fut observée dans les controverses qui suivirent. Dans tous les conciles, il s'agissait de plus en plus d'écarter des innovations et d'exprimer en toute exactitude la foi transmise par les anciens[2]. On devait plus tard contre les hérésies en appeler d'autant plus à la tradition qu'on tombait dans des erreurs plus subtiles dont la réfutation ne pouvait être aussi fortement opérée par l'Ecriture seule qu'avec l'aide de la tradition. Ainsi en agit saint Cyrille avec l'erreur de Nestorius, quand dans sa lettre à l'impératrice sur la foi orthodoxe il cherche à justifier le θεοτόκος par les écrits des Pères. Le concile d'Ephèse (431) examina les expressions de divers Pères, comme le rapporte Vincent de Lérins dans son *Commonitorium*[3], tels que Pierre d'Alexandrie, Athanase, Théophile, les trois Cappadociens, saint Félix, Jules, Cyprien et Ambroise. Et lorsque saint Cyrille eut lu un écrit de l'évêque de Carthage, Capréolus, qui affir-

1. Gal. 1, 8. 1 Tim. 6, 20.

2. Cf. *Vinc. Ler.* Comm. c. 23 : Hoc inquam semper, neque quidquam praeterea, haereticorum novitatibus excitata, conciliorum suorum decretis catholica perfecit ecclesia, nisi ut quod prius a majoribus sola traditione susceperat, hoc deinde posteris etiam per scripturae chirographum consignaret, magnam rerum summam paucis litteris comprehendendo, et plerumque propter intelligentiae lucem, non novum fidei sensum novae appellationis proprietate signando.

3. Ibid. c. 30.

mait les dogmes de l'antique foi et assurait avoir rejeté les innovations, tous les évêques donnèrent leur approbation et s'écrièrent: Tel est le suffrage de nous tous [1]. C'est dans le même sens que s'exprimèrent le pape Célestin et son successeur Sixtus à propos des erreurs nestoriennes [2].

11. Aux évêques d'Ephèse nous rattachons Vincent de Lérins que nous avons déjà nommé. Il est le premier qui dans un livre composé expressément dans ce but a traité la question du rapport de la tradition à la sainte Ecriture et particulièrement de l'Eglise vis-à-vis de l'une et de l'autre, pour présenter aux vrais fidèles de ces temps si troublés par l'hérésie une sûre règle de foi ; c'est un monitoire contre les hérésies *Commonitorium adversus haereses.*

Tout d'abord, il marque comme un principe universellement admis qu'à côté des saintes Ecritures il doit y avoir une autre source de la foi, â savoir la tradition de l'Eglise catholique. Cependant il fait principalement consister l'unique importance qu'il lui donne en ce qu'elle marque plus exactement le sens des saintes Ecritures que tous les hérétiques cherchent à invoquer en leur faveur et à expliquer d'après leurs erreurs [3]. Du reste, il semble admettre avec d'autres Pères, que les saintes Ecritures suffisent, en ce sens qu'elles contiendraient toutes les doctrines

1. Cf. *Vinc. Ler.* Comm. c. 31.

1. Ce dernier écrit chez *Vinc. Ler.* l. c. 32 : Nihil ultra luceat novitati quia nihil addi convenit vetustati.

3. *Vinc. Ler.* Comm. c. 2 : Quia videlicet Scripturam sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur; ut pene quot homines sunt, tot illinc sententiae erui posse videantur... Atque idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. — Cf. c. 25 : Lege Pauli Samosateni opuscula, Priscilliani, Eunomii, Joviniani, reliquarumque pestium ; cernas infinitam exemplorum congeriem, prope nullam omitti paginam, quae non novi aut veteris testamenti sententiis fucata et colorata sit. Sed tanto magis cavendi et pertimescendi sunt quanto occultius sub divinae legis umbraculis latitant.

révélées[1]. Mais la tradition n'est pas pour lui une source quelconque, pas plus que tout livre apocryphe qui porte à son frontispice le nom d'un Apôtre comme auteur n'est pas pour cela un livre canonique. La tradition doit être admise et certifiée par l'Eglise catholique. In ipsa item catholica ecclesia, dit-il (ch. 2), magnopere curandum est ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Par conséquent ce qui a été cru partout, dans toute l'Eglise et depuis le temps des Apôtres doit être tenu pour doctrine de foi à laquelle personne n'a le droit de contredire. La rectitude de cette règle tient à l'unité de l'Eglise et à son infaillibilité dans l'exercice du magistère de la foi. Vincent montre seulement que c'est d'après ce principe que l'Eglise en a toujours agi envers les hérétiques, contre les Donatistes et contre les Ariens[2]. Cette règle résulte également de la prescription, souvent répétée par l'Apôtre Paul à ses successeurs dans la prédication et aux communautés, de conserver pure et sans tache la vérité de l'Evangile et aussi du caractère divin de la révélation chrétienne[3]. Notre auteur blâme Origène d'avoir expliqué les Ecritures saintes arbitrairement d'après ses vues subjectives et, en outre d'avoir laissé les traditions de l'Eglise en dehors de son attention[4]. Il était donc dans l'esprit de l'Eglise et de toute

1. *Vinc. Ler.* Comm. c. 29 : Diximus in superioribus hanc fuisse semper et esse hodieque catholicorum consuetudinem, ut fidem veram duobus his modis approbent, primum divini canonis auctoritate, deinde ecclesiae catholicae traditione; non quia canon solus non sibi ad universa sufficiat, sed quia verba divina pro suo plerique arbitratu interpretantes varias opiniones erroresque concipiant.

2. Ibid. c. 24.

3. Ibid. c. 21 : Mirari satis nequeo tantam quorundam hominum vesaniam... ut semper aliquid gestiant religioni addere, mutare, detrahere; quasi non caeleste dogma sit quod semel revelatum esse sufficiat, sed terrena institutio, quae aliter perfici nisi assidua emendatione immo potius reprehensione non possit.

4. Ibid. c. 17 : Quamobrem hic Origenes tantus ac talis... cum parvi pendit antiquam Christianae religionis simplicitatem, dum se plus cunctis sapere praesumit, dum ecclesiasticas traditiones et veterum magisteria contemnens, quaedam scripturarum capitula novo more interpretatur, meruit ut de se quoque ecclesiae Dei diceretur : Non audies verba Prophetae illius.

sa tradition le septième concile général, quand il prononçait ces paroles : « Si quelqu'un rejette la tradition de l'Eglise, soit écrite, soit non écrite, anathema sit[1] ».

§ 90

Le magistère infaillible de l'Eglise en tant qu'autorité chargée d'interpréter et de certifier la sainte Ecriture et sa tradition

La sainte Ecriture montre qu'elle a besoin à plusieurs points de vue de l'autorité de l'Eglise. Tout d'abord elle ne se produit pas comme un livre inspiré par une autorité sans appel, elle ne nous dit même pas par elle-même de quelles parties essentielles elle se compose, quels livres elle comprend. On peut bien démontrer par l'histoire l'authenticité, l'intégrité, la crédibilité du Nouveau Testament et fonder là-dessus une certitude historique, quoique ici notre certitude devienne plus grande, si nous avons foi en l'Eglise infaillible et en son témoignage infaillible sur la question de l'origine apostolique de la sainte Ecriture et appuyons notre jugement sur son autorité. Mais que les livres saints soient inspirés et quels sont ceux qui le sont, nous ne pouvons le présenter par la critique historique comme un objet de foi certaine. Le caractère sacré de leurs paroles ne saurait assurer cette certitude ; elle ne peut nous être garantie que par l'autorité infaillible de l'Eglise. En vérité, dans ce jugement sur la canonicité d'un livre l'Eglise ne procède pas sans des raisons externes et internes. Elle ne s'exprime ainsi en général que sur les écrits des Apôtres ou des disciples des Apôtres (saint Marc et saint Luc), mais elle n'a pas pourtant admis dans le canon la lettre de saint Clément ni la prétendue épître de Barnabé ; dans cette question de l'authenticité d'un écrit soi-disant apostolique, elle étudie comme critérium si les doctrines de foi ou de mœurs qui y sont contenues répondent aux doctrines anciennes à elle transmises par la tradition orale.

1. Actio octava (*Mansi* XIII, 416).

Aussi saint Cyrille soutient-il expressément que nous devons recevoir le canon des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament de l'Eglise[1]. Rufin remarque qu'il avait tiré son canon de la tradition des ancêtres[2]. Mais celui qui s'est exprimé le plus clairement là-dessus, c'est saint Augustin. On ne peut pas dire en effet que la critique des traditions orales puisse à elle seule résoudre la question de la canonicité de tous les livres. Plusieurs livres ont trouvé çà et là contradiction. Un examen critique n'est pas en état de produire une pleine certitude. C'est dans une telle situation que se trouve saint Augustin vis-à-vis des Manichéens qui entre autres ruses recouraient à celle de mettre en circulation des écrits portant le nom des Apôtres. Ils rejetaient en effet le principe d'autorité et la foi elle-même en donnant contre les Gnostiques la science comme moyen d'arriver à la connaissance religieuse ; ils avaient néanmoins fabriqué un Evangile où Mani était appelé apôtre de Jésus-Christ, et ils prétendaient faire croire à ces rêveries. Saint Augustin voit là non une inconséquence mais une pure fantaisie, car leur foi n'avait aucun fondement sérieux. Dans l'Eglise la foi aux Ecritures canoniques est fondée sur ce fait que l'Eglise les certifie par son autorité. Dans cet ordre d'idées le saint Docteur déclare qu'il ne croirait pas à l'Evangile si l'autorité de l'Eglise ne l'y incitait[3].

L'Eglise en effet peut d'un côté faire remonter la série de ses témoins jusqu'au temps des Apôtres duquel dérivent ses écrits, seule elle peut faire valoir la tradition orale apostolique comme une preuve suffisante de l'inspiration des livres canoniques. L'hérésie ne le peut pas[4]. Saint Augustin

1. *Cyr. Hieros.* Cat. IV, 33 : *Φιλομαθῶς ἐπίγνωθι, καὶ παρὰ τῆς ἐκκλησίας, μὲν εἰσιν αἱ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βίβλοι, ποῖαι δὲ τῆς καινῆς.*

2. *Rufin.* Expos. in symb. Apost. c. 36.

3. *Aug.* C. ep. Manich. c. 5, § 6 : Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas. Cf. c. Faust. XXII, 79.

4. C. Faust. XXII, 79 : Legunt scripturas apocryphas Manichaei, a nescio quibus auctoribus fabularum sub Apostolorum nomine, qui tunc in hac vita erant et examinare talia poterant, eos vera locutos esse cognoscerent.

demande[1] donc aux Manichéens : « Quelle origine et quel âge pouvez-vous assigner à ces livres allégués ? Quelle série de témoins pouvez-vous invoquer ? Essayez seulement et vous ne trouverez rien à présenter. Voyez ce que peut à ce sujet l'autorité de l'Eglise catholique qui est garantie par une série ininterrompue d'évêques sur les sièges fondés par les Apôtres jusqu'aujourd'hui [2] et par l'accord de la foi de tant de peuples ». D'autre part l'Eglise en tant qu'institution dirigée par l'Esprit-Saint donne à son jugement une autorité infaillible.

Cependant saint Augustin ne tombe-t-il pas dans le cercle vicieux tant de fois signalé, quand il démontre l'Ecriture par l'Eglise et l'Eglise par l'Ecriture ? Non, il n'y a pas là de cercle vicieux. La canonicité et l'inspiration des livres saints ne peuvent être suffisamment garanties que par l'autorité infaillible, quoique leur anthenticité, leur intégrité et leur crédibilité soient assurées par des témoignages humains. Pour la foi certaine, inébranlable et divine à la canonicité et à l'inspiration, nous n'avons pas besoin d'un témoignage divin ou d'une garantie par la véracité divine, mais sur cette révélation de Dieu relativement à l'inspiration des saints Livres, seule l'Eglise en tant que représentant Dieu sur la terre, peut nous en rendre certains ; car elle examine les témoignages de la tradition sous l'assistance du Saint-Esprit. Or l'Eglise allègue en faveur de sa divinité et de son infaillibilité les saintes Ecritures en tant que monuments et témoignages authentiques des temps apostoliques, comme le fait saint Augustin lui-même [3], surtout en face de ceux qui entendent maintenir les livres sacrés comme une autorité, mais elle a encore d'autres motifs (*motiva credibilitatis*) pour établir en bonne et due forme la foi en sa divinité. Dans le passage même où saint Augustin fait certifier la canonicité des saints livres, tout d'abord par l'autorité de l'Eglise catholique, il invoque quelques-uns de ces motifs de

1. C. Faust. XI, 2.
2. Cf. C. Faust. XXVIII, 2. C. advers. legis et proph. I, 20
3. C. Cresc. I, 33, 39.

crédibilité, à savoir l'accord de tant de peuples, les miracles qui accompagnèrent la fondation de l'Eglise, la charité qui anime tous ses membres, la série ininterrompue des évêques et même le nom d'Eglise catholique [1].

Cette vue de saint Augustin nous la trouvons fondée également sur l'histoire du canon biblique, puisque l'Eglise a dû garantir ce canon par son autorité d'enseignement et qu'en dehors d'elle un canon ne peut être appuyé sur des raisons suffisantes.

2. La sainte Ecriture a besoin aussi, à cause de son contenu mystérieux et surnaturel, d'une autorité infaillible qui garantisse les vérités qui y sont contenues, qui les défende contre des conceptions erronées et qui fournisse une décision exacte dans les contestations soulevées autour du contenu de la révélation. Si saint Augustin rappelle que dans l'interprétation allégorique on doit avant tout regarder à la foi et qu'on n'a pas le droit de la compromettre, il pense qu'on doit toujours considérer la doctrine de l'Eglise comme fil conducteur dans cette interprétation [2]. Saint Vincent de Lérins s'exprime très clairement à ce sujet quand il appelle à son aide pour l'explication des livres saints non seulement la tradition apostolique considérée comme un complément nécessaire, mais aussi l'autorité de l'Eglise catholique sans laquelle il ne saurait être question d'une tradition prise comme source de foi [3]. On s'est fondé [4], il est vrai, pour

1. *Aug.* C. ep. Manich. 4, 5.

2. De unico bapt. c. Pet. 11, 18 : Prorsus fieri potest, ut aliqui verum habeant baptismum, et non habeant veram fidem : sicut fieri potest, ut habeant verum evangelium, quod non recte intelligendo falsi aliquid credant de Deo.

3. *Vinc. Ler.* Comm. c. 27 : Hoc scilicet facere magnopere curabunt quod in principio commonitorii istius sanctos et doctos viros nobis tradidisse scripsimus, ut divinum canonem secundum universalis ecclesiae traditiones et juxta catholici dogmatis regulas interpretentur; in qua item catholicae et apostolicae ecclesiae sequantur necesse est universitatem, antiquitatem, consensionem. Cf. c. 17 : Inculcare debemus, ut omnes vere catholici noverint se cum ecclesia doctores recipere, non cum doctoribus ecclesias fidem deserere debere. C. 9 : Nemini liceat praeter id quod ecclesia catholica usquequaque evangelizat accipere.

4. Neander *Dogmengesch.* I, 287.

autoriser le droit d'une interprétation subjective des livres saints sur un passage de saint Jean Chrysostome[1] où il montre un païen qui, voulant devenir chrétien, jette les yeux sur les diverses sectes et prétend ne pas savoir à laquelle il doit s'attacher et quelle explication des Ecritures il doit tenir pour la bonne. Ici saint Chrysostome renvoie bien cet homme à la droite raison, il lui indique ensuite une règle que doit suivre la droite raison, par opposition aux opinions présentées et aux vues humaines : « C'est là, réponds-tu, ce que les hérétiques disent de nous. Mais comment? Sommes-nous sortis de l'Eglise? avons-nous donc tiré notre nom des hérésiarques ou d'un homme? Avons-nous un guide comme Marcion, Manichée, Arius ou quelque autre hérésiarque pour chef? Nous n'avons aucun maître terrestre, nous n'en n'avons qu'un et c'est celui du ciel[2]. La catholicité de l'Eglise et ses rapports avec Dieu tels qu'elle nous les présente sont aussi cités par saint Chrysostome comme des motifs pour lesquels le païen qui écoute la voix de sa conscience et de la saine raison doit s'attacher non à une société hérétique mais à l'Eglise.

3. Par rapport à la tradition, la nécessité d'une autorité infaillible qui l'interprète est aussi évidente. Vincent de Lérins le déclare très nettement par le critérium qu'il assigne, nous l'avons vu plus haut, à la tradition catholique; car l'Eglise seule peut être la dépositaire et la gardienne d'une tradition qui ait été reçue toujours et partout[3]. Les Pères comme Grégoire de Nazianze, Vincent de Lérins et saint Augustin surtout admettent expressément un progrès dans le développement des doctrines de foi divine. Le second de ces Pères compare ce progrès à la croissance de l'être vivant autour de nous, du corps humain ou du grain jeté en terre qui malgré son épanouissement ne perd pas son identité et il demande : « N'y a-t-il donc aucun progrès dans l'Eglise du Christ? Certainement et même un progrès important... qui

1. Hom. in acta 33, 4. — 2. Ibid.
3. *Vinc. Ler.* Comm. c. 23.

est réellement un progrès et non un changement de la foi ». Il le dépeint exactement tout aussitôt après comme une connaissance de plus en plus exacte de la révélation, acquise par les travaux intellectuels des docteurs de l'Eglise au cours des temps; de même que par suite des attaques des hérétiques et par les répliques des docteurs les dogmes arrivent à se traduire dans une formule de plus en plus précise; en d'autres termes, il défend l'histoire du dogme dans le sens indiqué dans notre Introduction[1]. Tout aussi décisif est saint Augustin dans sa croyance à un développement continuel de la doctrine révélée. Il se peut que dans le cours des siècles par suite de l'application des vérités de foi à la vie des peuples de nouvelles questions soient soulevées dont les saintes Ecritures ne nous laissent pas saisir encore la sûre solution ni même la tradition, comme par exèmple celle relative à la réitération du baptême conféré dans une secte hérétique. Qui déciderait avec certitude de telles questions et mettrait un terme aux querelles qu'elles provoquent s'il n'existait pas un magistère infaillible tel que l'enseignent expressément les Ecritures[2]? Seule l'Eglise, comme saint Augustin le rappelle en un autre endroit, peut donner sans précipitation la solution de ces affaires; elle doit laisser agiter à plusieurs reprises et en tout sens ces points controversés, pour ne point troubler ou détruire la paix de l'Eglise et assurer et maintenir l'unité de la foi même par l'examen varié de cet objet de controverse[3].

1. V. *Hist. des Dogmes,* I, 8 sq. (éd. all.)

2. *Aug.* C. Cresc. I, 33, 39 : Proinde quamvis hujus rei certe de scripturis canonicis non proferatur exemplum : earundem tamen scripturarum etiam in hac re a nobis tenetur veritas, cum hoc facimus, quod universae jam placuit ecclesiae, quam ipsarum scripturarum commendat auctoritas.

3. De bapt. II, 4, 5: Quomodo enim potuit ista res tantis altercationum nebulis involuta, ad plenarii concilii luculentam illustrationem confirmationemque perduci, nisi primo diutius per orbis terrarum regiones, multis hinc atque hinc disputationibus et collationibus episcoporum pertracta constaret ? Hoc autem fecit sanitas pacis, ut cum diutius aliqua obscuriora quaeruntur et propter inveniendi difficultatem diversas pariunt in fraterna disceptatione sententias, donec ad verum liquidum perveniatur, vinculum permaneat unitatis, ne in parte praecisa remaneat insanabile vulnus erroris.

Mais une fois que ces questions ont reçu d'un concile général ou de l'Eglise universelle une solution décisive, il n'appartient plus aux individus de douter ou de suivre une opinion toute différente. Quant à saint Cyprien, saint Augustin s'essaie à plusieurs reprises de le disculper par ce fait qu'à son époque aucun concile général ne s'était encore prononcé sur la réitération du baptême.

5. La sainte Ecriture et la tradition orale ne suffisent donc pas encore, puisqu'elles ont besoin d'une autorité permanente, sinon une interprétation subjective s'emparerait d'elles, compromettrait la foi et détruirait l'unité de la croyance religieuse. Or, cette unité le Seigneur a voulu expressément la donner pour base à l'unité de son Eglise, et elle ne peut être conservée que par une autorité continuant à vivre sans interruption par le magistère infaillible de l'Eglise. Nécessairement, cela suffit seul pour assurer la foi parmi les chrétiens et prêcher l'Evangile, et cela a suffi de fait au commencement du Christianisme, alors qu'il n'y avait pas encore de livres saints. Et même l'infaillibilité personnelle ne dispensait pas les Apôtres de rester subordonnés à l'Eglise unique et à son centre, Pierre, le prince des Apôtres; ils devaient traduire au dehors cette unité de l'Eglise. Paul est donc admis par Ananie à Damas, dans le sacerdoce, et plus tard, lors de sa présence à Jérusalem, par Pierre, Jean et Jacques dans l'apostolat[1].

6. Quand donc les Pères se demandaient exactement où ils pouvaient trouver la doctrine infaillible de l'Eglise, ils partaient, comme on le voit d'après ce qui a été déjà dit, de ce principe que ce que l'Eglise, dans son universalité comme *ecclesia universalis* présentait à notre foi, devait être tenu pour doctrine révélée. Aussi ils admettaient l'infaillibilité d'abord pour tous les points de la doctrine de la foi et des mœurs sur lesquels les dépositaires du magistère de l'Eglise s'exprimaient en toute certitude et accord. Qu'en ceci aucune erreur ne soit possible, cela résultait de la promesse

1. *Aug.* Questionum evang. II. 40, 3.

expresse du Seigneur en saint Jean (XVI, 13) concernant le Paraclet qu'il devait envoyer et qui instruirait ses Apôtres de toute vérité; cela résultait encore du sentiment que les Apôtres exprimaient au premier concile de Jérusalem en ces termes : « Il a plu au Saint-Esprit et à nous », cela résulte aussi de l'idée que l'Eglise devait réaliser en elle en tant qu'étant le Christ continué. Aussi l'Eglise possède l'infaillibilité sans interruption dans son magistère universel, qui ne sera jamais abandonné par l'Esprit-Saint. D'une façon extraordinaire et solennelle, ce magistère universel s'exprime en union avec le chef suprême de l'Eglise dans les conciles généraux, quand leurs décrets dogmatiques sont proposés à tous les chrétiens en général en forme obligatoire et imposés à leur croyance sous peine d'excommunication. Ainsi en fut-il à Nicée comme à tous les conciles généraux qui suivirent. Cependant on ne fut pas tout d'abord universellement fixé dans l'Eglise sur l'autorité du concile général et notamment sur ce qui était requis pour le constituer.

Le concile de Nicée obtint, il est vrai, tout d'abord la plus grande autorité. Dans une lettre à l'église d'Alexandrie [1], l'empereur Constantin déclare qu'il tient pour inspirés les décrets rédigés à Nicée. Pendant les luttes violentes de l'Arianisme, tout l'effort du magistère de l'Eglise et des Pères orthodoxes tendirent à maintenir dans son intégrité l'autorité du symbole de Nicée. L'*homousios* sanctionné par le concile devint la marque distinctive de la foi orthodoxe; son rejet, un signe d'hérésie, et la lutte ne se termina que par la disparition de toute opposition contre lui et par la souscription générale du symbole de ce concile, accepté et reçu comme une règle de foi intangible. Saint Athanase écrit dans une lettre à Epictète [2] : « Rejetez donc le concile de Nicée, et vous introduisez là, comme les hérétiques, une innovation, ou bien, si vous voulez être les enfants de ces Pères, ne suivez pas une doctrine opposée à

1. Cf. *Socr.* H. E. I, 9. V. plus haut § 89.
2. *Athan.* N. 4 (ed. *Maur.* I, 722).

leurs écrits. » Dans sa lettre à l'empereur Jovinien[1], il cherche à mettre en pleine lumière l'autorité du concile de Nicée et il rapporte que toutes les églises du globe l'ont admise et ont promulgué ses décrets afin d'étouffer l'hérésie. Partout dans l'Eglise, pour affirmer l'unité de foi, on exigeait la signature du symbole de Nicée ; ainsi fit saint Basile quand des dissensions eurent éclaté parmi le clergé de Tarse, et il en donne comme raison que les 318 évêques réunis là avaient parlé sous l'inspiration du Saint-Esprit[2]. Grégoire de Nazianze[3] dit de ces mêmes évêques que le Saint-Esprit les avait rassemblés pour anéantir l'hérésie. Saint Ambroise reconnaît de lui-même ce que d'autres, comme saint Athanase, Hilaire, Eustate, avaient reconnu par leur exil ; ce que d'autres encore avaient attesté par leur martyre, à savoir qu'il était prêt à sacrifier sa vie[4] pour la foi de Nicée. Saint Cyrille d'Alexandrie employait au sujet des Pères de Nicée les mêmes expressions que pour les écrivains sacrés, à savoir que le Saint-Esprit a parlé par eux[5].

Saint Augustin parle souvent dans ses écrits de l'autorité des conciles pléniers *(concilia plenaria)*. Quant au mot œcuménique il ne l'emploie pas, quoique il parle quelquefois d'un *concilium generale* ou *concilium universalis ecclesiae ;* par contre, parmi les *concilia plenaria* il compte les conciles nationaux, comme les conciles d'Arles (314), de Carthage (401 et 408)[6] et autres. A ceux-ci encore il attribue une haute autorité. Il n'aurait donc plus excusé saint Cyprien si un concile plénier (*concilium plenarium)* s'était prononcé contre la réitération du baptême des hérétiques[7]. Ce que ces conciles décident est à ses yeux obliga-

1. C. 1. 2 (ed. *Maur.* p. 622 sq.).
2. *Basil.* Ep. 114 (ed. *Maur.* III, 207) : Οὐκ ἄνευ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐνεργείας ἐφθέγξαντο.
3. *Greg. Naz.* Or. 21, 14.
4. *Ambr.* Ep. 21, 14 (ed. *Maur.* II, 862) : Sequens tractatum concilii Nicaeni, a quo me nec mors nec gladius poterit separare.
5. *Cyr. Alex.* Ep. 39 (*Migne* LXXVIII 181). — 6. *Aug.* Ep. 215, 2.
7. *Aug.* De bapt. II, 4, 5.

toire pour tous, car l'Eglise tout entière est sous la direction infaillible de l'Esprit-Saint et personne ne peut se séparer d'elle. Même les lois disciplinaires que toute l'Eglise observe ont donc été établies déjà par les Apôtres ou par des conciles pléniers dont l'autorité est très salutaire dans l'Eglise *(quorum est in ecclesia saluberrima auctoritas)*[1].

Lorsque les Donatistes invoquaient l'autorité de saint Cyprien, Augustin leur répondait que les Pères pris individuellement n'étaient pas inspirés comme les écrivains sacrés, qu'ils avaient pu écrire des choses erronées et qu'ils étaient corrigés par l'Eglise universelle. A cet égard, l'autorité du concile l'emportait donc sur celle d'un Père pris à part, et de même celle des conciles généraux sur celle des conciles provinciaux. Et même les conciles généraux ou pléniers pourraient être corrigés par d'autres conciles ultérieurs et ainsi les premiers étaient inférieurs aux suivants, quand plus tard il se manifeste quelque chose qui était auparavant caché et qu'on reconnaît ce qui était primitivement caché. Que saint Augustin ait eu ici en vue les conciles œcuméniques au sens étroit du mot et ait admis à leur endroit la possibilité d'une correction ou amélioration, cela ne résulte pas encore du terme *concilia plenaria*, car il peut avoir ici pensé aux conciles nationaux[2]. Tout aussi peu ressort-il de l'explication donnée par saint Augustin lui-même sur cette correction qu'il ait ou non songé à des erreurs (*menda*) formelles dans les doctrines de la foi et des mœurs. Certainement, le saint docteur reconnaît au moins un développement continuel de ces doctrines, la possibilité d'exclure ce qu'il y a d'incomplet et d'inexact dans ces for-

1. Ep. 54, 1.

2. De bapt. II, 3, 4 : Et ipsa concilia, quae per singulas regiones vel fiunt, plenariorum conciliorum auctoritati, quae fiunt ex universo orbe Christiano, sine ullis ambagibus cedere : ipsaque plenaria saepe priora posterioribus emendari, cum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat, et cognoscitur quod latebat ; sine ullo typho sacrilegae superbiae, sine ulla inflata cervice arrogantiae, sine ulla contentione lividae invidiae, cum sancta humilitate, cum pace catholica, cum caritate christiana.

mules. Il lui arrive, une autre fois, de convaincre les Donatistes de ceci : à savoir que dans l'affaire de la consécration de Cécilien ils auraient dû se soumettre au jugement de l'Eglise universelle ; il se place alors également à un point de vue que les schismatiques devaient approuver ; pour un jugement de ce genre, un concile plénier de l'Eglise universelle est à ses yeux la dernière juridiction sans appel[1].

On trouve aussi chez saint Vincent de Lérins des expressions relatives à une inspiration, au moins à une assistance particulière du Saint-Esprit en faveur des Pères[2] réunis au concile d'Ephèse (431).

Léon le Grand déclare dans sa lettre à l'empereur Marcien, à propos du but que poursuit le concile, en session que sous l'assistance de Dieu les évêques réunis là s'attacheraient à la doctrine de la révélation et qu'on n'admettrait aucune discussion sur le rejet de croyances de l'Eglise[3]. Dans sa lettre au patriarche de Jérusalem et à tous les évêques ayant été à Chalcédoine il déclare tenir pour hérétiques tous les adversaires du symbole dressé là, et comme tels ceux dont l'hérésie était maintenant manifeste à chacun ; il présente donc comme intangibles[4], les décrets de Nicée y compris

1. Ep. 43, 7, 19 : Quasi non eis ad hoc dici posset et justissime dici : Ecce putemus illos episcopos, qui Romae judicarunt, non bonos judices fuisse ; restabat adhuc plenarium ecclesiae universae concilium, ubi etiam cum ipsis judicibus causa posset agitari, ut si male judicasse convicti essent, eorum sententiae solverentur.

2. Comm. c. 33 : Quibus apostolicis catholicisque decretis quisquis refragatur... contemnat Ephesinam quoque synodum, id est, totius pene orientis sanctorum episcoporum judicata proculcet, quibus *divinitus placuit* nihil aliud posteris credendum decernere, nisi quod sacrata sibique in Christo consentiens sanctorum patrum tenuisset antiquitas etc.

3. *Leo M.* Ep. 94 (ed. *Ball.* I, 1075) : Compressa enim vel remota inquietudine ac pravitate paucorum, facile firmabitur probanda concordia, si in eam fidem, quam evangelicis et apostolicis praedicationibus declaratam, per sanctos patres nostros accepimus et tenemus, omnium corda concurrant nulla penitus disputatione *cujusquam retractationis* admissa etc.

4. Ep. 114, 1 (ed. *Ball.* I, 1197) : Unde si quis unquam ausus fuerit, vel Nestorii perfidiam tueri, vel Eutychetis ac Dioscuri impium dogma defendere, et a catholicorum communione resecetur, nec habeat ejus corporis participationem, cujus abnegat veritatem, fratres carissimi. De custo-

même ceux qui ne se rapportent qu'à l'état de la discipline ecclésiastique. De même dans sa lettre à Anatolius [1], il demande qu'un certain prêtre Atticus ait pour établir son orthodoxie à signer le concile de Chalcédoine, et dans sa lettre à l'empereur Léon il assimile ce concile à celui de Nicée [2].

Cependant ce ne sont pas seulement les divers Pères qui témoignent individuellement de l'autorité infaillible des conciles généraux ; ce n'est même pas l'idée seule de l'Eglise qui exige l'infaillibilité de ces synodes ; ce sont ces conciles mêmes qui témoignent les uns en faveur des autres, au moins les derniers en faveur des précédents. Le concile de Constantinople qui ne fut pas œcuménique, tout aussitôt après sa convocation, tient le symbole de Nicée pour intangible ; il le répète et le complète seulement par des additions sur la divinité et la personnalité du Saint-Esprit. Le troisième concile général ne voulut pas rédiger de nouveau symbole ; il considérait celui de Nicée comme suffisant. Il le fit lire publiquement avec divers passages patristiques pour confirmer les doctrines de la tradition [3]. Le concile de Chalcédoine justifie dans son adresse à l'empereur Marcien la composition d'un véritable symbole contre les Eutychiens et montre pourquoi le concile de Constantinople (381) a dû préciser et compléter, à cause des Pneumatomaques, le symbole de Nicée et pourquoi celui d'Ephèse a dû également à cause de l'hérésie apporter de nouvelles définitions [4]. Ainsi tout con-

diendis quoque sanctarum patrum statutis, quae in synodo Nicaena inviolabilibus sunt fixa decretis, observantiam vestrae sanctitatis admoneo etc.

1. Ep. 163 (ed. *Ball.* I, 1343).

2. Ep. 162, 2, 3 (ed. *Ball.* I, 1340 sq.) : Unde si qui sunt, qui ab his, quae caelitus sunt constituta, dissentiunt, suis opinionibus relinquantur et ab unitate ecclesiae cum ea, quam elegere, perversitate discedant... Non esse omnino inter catholicos computandos, qui definitiones venerabilis synodi Nicaenae vel sancti Chalcedonensis Concilii regulas non sequuntur.

3. V. Héfélé *loc. cit.* II (2e édit.), 184.

4. Héfélé *loc. cit.* II (2e éd.), 413.

cile général s'appuie toujours sur celui qui le précède immédiatement et tous ensemble forment une chaîne indivisible. Cette conception régnait dans l'Eglise tout entière.

Le cinquième concile (553) ne put tout d'abord se faire accepter de tout le monde en Occident, parce qu'on le supposait en contradiction avec le quatrième concile général. Lorsque on se fut convaincu de l'inexactitude de cette supposition et que ses décrets eurent été confirmés par le pape Vigile, ce concile fut considéré comme œcuménique et ses décrets tenus comme irréfragables au point de vue de la foi et des mœurs.

C'est la croyance que saint Grégoire exprime à la fin du VIe siècle quand il écrit[1] qu'il honore les quatre premiers conciles généraux comme les quatre Evangiles et qu'il a pour le cinquième la même vénération.

Le sixième concile général de Constantinople (680 et 681) se nomme lui-même œcuménique dans la première séance, et dans la dix-huitième, où le symbole fut dressé, il s'exprime ainsi : « A l'exemple des cinq conciles, saints et œcuméniques et des Pères célèbres... nous proclamons, etc. ». Le septième concile général déclare également (787) dans la septième séance vouloir suivre la tradition de l'Eglise et particulièrement les six conciles généraux, et il répète brièvement leurs décrets les plus importants[2]. A cet égard le développement naturel de la doctrine de l'Eglise à travers les siècles et la chaîne continue des conciles généraux avec leurs décrets dogmatiques irréfragables devinrent une preuve palpable de l'infaillibilité de l'Eglise.

7. Si en outre les décisions et les décrets dogmatiques des divers autres conciles ont obtenu dans l'Eglise une haute autorité, cela vint de ce qu'ils furent expressément approuvés par le chef de l'Eglise comme, par exemple, ceux du second concile d'Orange (529)[3], ou de ce qu'ils furent en outre reçus peu à peu dans l'Eglise. Ceci doit s'entendre aussi surtout

1. *Greg. M.* Ep. I, 25 (ed. *Maur.*).
2. Héfélé *loc. cit.* III (2e ed.) 471. — 3. V. plus haut § 75.

de la définition du concile de Carthage (397) sur le canon des écrits bibliques. C'est de là qu'ils ont reçu leur autorité, car un concile provincial ne peut, par lui-même, prétendre à l'infaillibilité. Si donc saint Augustin tient pour suffisant contre les Pélagiens le décret d'un concile occidental qui fut approuvé par le pape, il suppose que toute l'Eglise y est suffisamment représentée et que l'autorité du pape supplée à ce qui fait défaut.

§ 91

Le canon des saintes Ecritures à l'époque patristique

A l'époque du concile de Nicée, les diverses Eglises n'avaient pu encore se mettre toutes d'accord sur le canon des saintes Ecritures. Aussi, dans notre *Histoire des Dogmes*, il a fallu sur ce point dépasser les temps anténicéens, si nous tenions à montrer au moins quelque résultat des développements survenus. C'est Eusèbe de Césarée qui montre le mieux le point où l'on en était arrivé au commencement du ɪvᵉ siècle. Il partage[1] en deux classes les livres saints lus dans les assemblées des chrétiens comme source de foi, pour l'édification et l'instruction des fidèles ; celle des livres canoniques (ὁμολογούμενα) ou reconnus partout et celle des livres mis en doute çà ou là (ἀντιλεγόμενα, νόθα). En outre, il cite une troisième classe d'écrits apocryphes qui sous un nom d'Apôtre avaient été supposés par des hérétiques ou des chrétiens et devaient servir à la propagation des erreurs ou contenaient des choses incroyables ou de pures fictions [2].

1. Par rapport aux livres de l'Ancien Testament, Eusèbe rapporte le canon des Juifs de Palestine d'après Méliton de Sardes, suivant lequel les livres de l'Ancien Testament, les

1. Euseb. Caes. H. E. III, 25.

2. D'après saint Aug. De civ. Dei XV, 23, 4, *apocryphe* vient de ἀποκρύπτειν, quod eorum origo non claruit patribus. Parfois aussi on appelait apocryphes, p. ex. Grég. de Nysse (Or. in ordinat suam. *Migne*, XLVI, 549) des livres qu'on ne devait pas lire dans l'Eglise, ainsi Rufin (In symbol. c. 38), Athanase (Ep. fest. 39).

futurs deutérocanoniques, qui étaient écrits en grec, étaient exclus de l'Ancien Testament. Canon voulait dire primitivement règle de foi (*regula fidei*), symbole de foi ou doctrine de la révélation [1] ; et par suite on a nommé également canon le livre ou les livres dans lesquels on pouvait puiser la foi ou qu'on pouvait utiliser comme règle ou base de la foi [2]. Il en résulta naturellement que dans les controverses contre les Juifs de Palestine, pour couper court aux difficultés soulevées contre l'inspiration de tel ou tel livre, on invoque principalement les livres reconnus par eux. Même dans la discussion avec les païens, les preuves formées par des écrits qui étaient tenus pour divins non seulement par les chrétiens, mais aussi par les ennemis du Christianisme, devaient avoir un poids d'autant plus grand [3]. Par ses hexaples Origène avait également contribué à étendre la connaissance des écrits canoniques des Juifs. Malgré cela il est étonnant que ce canon Juif ait été conservé par les Pères grecs après le concile de Nicée. Saint Athanase compte 22 livres canoniques de l'Ancien Testament tout comme Josèphe, avec cette différence que chez Jérémie sont ajoutées les lamentations de Baruch et ses lettres, mais Esther fait défaut [4]. D'autres livres tels que la Sagesse, Sirach, Esther, Judith, Tobie, la Doctrine des Apôtres et le Pasteur d'Hermas sont à ses yeux des livres simplement ecclésiastiques, c'est-à-dire des livres qui ne sont lus dans l'Eglise que pour l'édification [5]. Il les appelle même apocryphes. Saint Cyrille de Jérusalem qui, avec plusieurs autres Pères regarde, conformément à une tradition sans fondement, la traduction des Septante comme inspirée, ne compte également que 22 livres et parmi eux le livre d'Esther [6]. Saint Grégoire de Nazianze [7]

1. Irénée. Adv. haer. III, 2. Orig. De princ. IV, 9.
2. Ainsi est-il parlé tout d'abord des livres canoniques (Orig. *Prol.*, *in Cant. Cant.*) et d'un catalogue des livres saints comme d'un canon particulier Can. Ap. 85.
3. Cf. Aug. De civ. Dei XVII. 20, 1. 6.
4. Ep. fest. 39 (ed. *Migne* XXVI, 1177). — 5. *Athan.* ibid.
6. *Cyr. Hieros.* Cat. IV, 35. — 7. Carm. I, 1, 12, v. 9 sqq. (ed. *Maur.*).

a le même canon ; il remarque seulement au sujet du livre d'Esther que quelques-uns l'admettent[1]. Epiphane est du même avis, mais il ajoute deux livres, à savoir la Sagesse du fils de Sirach et celle de Salomon qui sont pour lui livres divins et en dehors desquels[2] il y en a encore d'autres. Parmi les canons apostoliques qui ont été composés de 400 à 450[3], le 85e indique également un catalogue des livres de l'Ancien Testament ; il cite en dehors des protocanoniques le IIIe livre des Macchabées, Judith et recommande le livre de la Sagesse à la lecture des jeunes gens.

Même dans l'Eglise latine quelques-uns, surtout ceux qui étaient plus familiers avec les développements doctrinaux de l'Eglise grecque, suivent les Pères grecs. Ainsi saint Hilaire[4] suit Origène. Il a le même canon, tout en remarquant que quelques-uns ajoutent encore deux livres, Judith et Tobie. Et précisément Origène avait plaidé[5] la cause de cette canonicité, en alléguant qu'ils étaient universellement admis dans l'Eglise, que Dieu ne pouvait pas laisser tomber dans l'erreur. Rufin s'est très étroitement attaché aux indications d'Eusèbe et de saint Athanase. Il distingue[6] trois classes de livres : les canoniques (*canonici*), les ecclésiastiques (*ecclesiastici*) et les apocryphes. A la première classe appartiennent seulement 22 livres, à la seconde le livre de la Sagesse, de Sirach, de Tobie, de Judith et les deux Macchabées. Saint Jérôme, une des plus importantes voix de la critique biblique, range[7], il est vrai, les deutérocanoniques sur la même ligne que les apocryphes ; mais il le fait seulement au sens des Juifs[8], car il fait ailleurs[9], une différence entre les *libri canonici* et les *libri ecclesiastici* en comprenant parmi ces derniers les livres dits apocryphes. Et chez tous les Pères mentionnés, grecs ou latins, en dépit des différentes indica-

1. Ibid. II. 2, 8, v. 288.
2. *Epiph.* Haer. 87 (ed. *Petav.* p. 941).
3. Cf. Funk. Die Apost. Conf. V. 180 ss.
4. Prolog. in ps. c. 15. — 5. Ep. ad Jul. Afric. c. 3. 4. 13..
6. *Rufin.* Exp. in symb. c. 38. — 7. *Hier.* Prol. gal.
8. V. Reusch, *Einleit.*, p. 161. — 9. *Hier.* C. Vig. 6.

tions sur le canon, l'usage a prévalu généralement d'alléguer pour la défense de la doctrine de la foi les livres deutérocanoniques au même titre que les protocanoniques et ordinairement dans les mêmes termes (*le Saint-Esprit nous apprend, la sainte Ecriture nous dit*, et autres semblables) où sont cités les protocanoniques.

Plus décisif est encore le jugement porté sur le canon de l'Ancien Testament dans le Nord de l'Afrique. Ici on était moins familiarisé avec les études des Pères grecs sur le canon juif, et on s'en tenait d'autant plus fortement à l'usage des Pères et de l'Eglise de lire avec le même respect les derniers livres écrits en grec et ceux contenus dans l'*Itala*, la traduction latine des Septante, et de les citer comme les anciens écrits en hébreu. L'Eglise du Nord de l'Afrique exprima sa pensée à ce sujet dans le concile d'Hippone 393 (Augustin était alors prêtre de cette église) en assimilant les livres deutérocanoniques aux protocanoniques et un concile pleinier (*c. plenarium*) de Carthage 397 partagea ce sentiment. Mais le concile de Carthage ne put ni ne voulut donner son canon comme un dogme indubitable : c'est que, à cause des déclarations en apparence contradictoires des divers Pères, des doutes sur la canonicité de tel ou tel livre étaient possibles. Aussi remarque-t-il, comme le concile d'Hippone, qu'il y aurait à consulter là dessus les Eglises d'outremer[1]. Ainsi s'exprime encore le concile de Carthage de l'année 419. Saint Augustin se prononce lui aussi dans le même sens, tout en admettant une opinion différente[2]. « Par rapport aux livres canoniques qu'on suive l'autorité des diverses églises, parmi lesquelles figurent tout d'abord les églises apostoliques auxquelles ces écrits furent adressés. Qu'on observe pour règle de préférer les livres acceptés par toutes les Eglises à ceux qu'on ne trouve pas admis chez quelques-unes. Relativement à ces derniers qu'on préfère ceux en

1. *Hier.* C. Vig. 6 : De confirmando isto canone transmarina ecclesia consulatur.
2. *Aug.* De doctr. chr. II, 8, 12.

faveur desquels se prononcent les églises les plus nombreuses et les plus distinguées, à ceux qui n'ont pour eux que très peu d'églises et de moindre importance. Mais si un écrit a pour lui les églises les plus nombreuses, un autre les plus importantes, qu'on leur accorde même autorité ». Il s'excuse ailleurs[1] d'avoir considéré d'une façon catégorique l'Ecclésiastique comme un livre prophétique. Il compte cependant au même endroit du canon de l'Ancien Testament tous les livres deutérocanoniques et parmi eux la Sagesse, et l'Ecclésiastique comme des livres de Jésus de Sirach en ajoutant : *qui tamen quoniam in auctoritatem recipi meruerunt, inter propheticos numerandi sunt*[2]. Dans les *Retractations*[3] il retire ce qu'il avait dit sur l'auteur de ces livres en disant qu'il ne pouvait attribuer le livre de la Sagesse à Jésus de Sirach.

A la suite de la communication aux papes Boniface et Innocent Ier des décrets déjà cités des conciles d'Hippone et de Carthage, saint Augustin se prononçait également pour ce canon dans une lettre à Exupère de Toulouse[4]. Cependant il n'y eut pas de décret dogmatique formel parce que en raison des opinions contradictoires des Pères on ne pouvait ni ne voulait tenir pour hérétiques tous doutes et toutes hésitations à ce sujet. Grégoire le Grand lui-même s'excuse, quand il a pris ses arguments dans les livres des Macchabées comme dans des livres canoniques[5]. Néanmoins dans leur usage et dans leurs citations les Pères ne faisaient absolument aucune différence entre les livres protocanoniques et les deutérocanoniques; les scrupules au sujet de ces derniers disparurent peu à peu; leur contenu fut reconnu dès le commencement non seulement en plein accord avec les premiers, mais ils apparurent de plus en plus comme des traits d'union entre le canon juif et le Nouveau Testament.

1. Retract. I, 10, 3.
2. De civ. Dei XVII, 20, 1 : Eos (sc. Sapientiam, Ecclesiasticum) tamen in auctoritatem, maxime occidentalis, antiquitus recepit ecclesia.
3. L. II, 4, 2. — 4. *Denzinger*, Ench. n. X.
5. *Greg. M.* Moral. XIX, 13.

Même de plus en plus prévalut la conviction que ce qui était admis et enseigné dans toute l'Eglise était une vérité catholique et un élément essentiel de la révélation, et elle guida l'Eglise dans ses dernières décisions dogmatiques sur cette question à Florence et à Trente.

2. Par rapport au Nouveau Testament Eusèbe avait[1] également établi deux classes, celle des ὁμολογούμενα, qui étaient reçus partout et celle des αναλεγόμενα ou νόθα qui rencontraient çà et là quelque contradiction. Si nous écartons les écrits apocryphes qu'il oppose comme une troisième classe aux deux autres, il distingue entre les écrits douteux deux subdivisions. A la première appartiennent les épîtres dites catholiques de Jacques, Jude, la 2e de Pierre, les 2e et 3e de Jean; à l'autre les Acta Pauli, l'Apocalypse de Pierre, le *Pastor* d'Hermas et l'épître de Barnabé, tout autant d'écrits à compter en partie parmi les apocryphes. Relativement à l'Apocalypse, Eusèbe n'est pas décisif sur la question de savoir si elle est à mettre parmi les ὁμολογούμενα ou parmi les αντιλεγόμενα ; il la cite dans l'une et l'autre classe. Il ne mentionne pas à cet endroit l'épître aux Hébreux, alors qu'en général il range les lettres paulines dans la première classe; ailleurs[2] il la range cependant parmi les ἀντιλεγόμενα. Le développement et l'établissement successif du canon prit alors son cours, et le jugement de l'Eglise sur les ἀντιλεγόμενα devint de plus en plus net si bien que le classement des écrits disparut peu à peu, et que ceux qui y figuraient furent comptés parmi les canoniques bien reconnus ou parmi les apocryphes. Les doutes et les hésitations se fondaient principalement sur ce fait que l'origine apostolique de ces écrits n'était attestée que dans l'une ou l'autre des églises apostoliques. Le fond de ces livres ne soulevait aucun scrupule; l'Eglise ne trouvait aucune contradiction entre ce fond et celui des écrits reconnus canoniques, et elle voyait dans l'admission de plus en plus étendue et finalement universelle de ces écrits une preuve en faveur de leur caractère apostolique. L'autre mouvement,

1. H. E. III, 25. — 2. Ibid. VI, 13.

c'est-à-dire la rélégation des écrits douteux dans la classe des apocryphes se produisit aussi pour quelques livres et ainsi il advint que le mot *apocryphe* prit chez les divers Pères le sens de non canoniques. Saint Jérôme désigne sous ce nom aussi bien les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament que la lettre de Barnabé[1]. Ce travail de fixation progressive du canon était déjà accompli en ce qui concerne le Nouveau Testament dès le IVe siècle. Déjà le concile de Laodicée tenu entre les années 360-364, donne dans son 60e canon un catalogue des écrits du Nouveau Testament et y cite tous ceux qui, en ce moment, étaient tenus pour inspirés à l'exception de l'Apocalypse qui avait été contestée d'abord dans plusieurs églises orientales depuis que les Millénaristes en avaient tiré leurs arguments[2]. Saint Cyrille de Jérusalem a le même canon[3], mais saint Athanase[4] y ajoute l'Apocalypse. En Occident la canonicité de l'Apocalypse ne fut jamais mise en doute, mais celle de la lettre aux Hébreux[5] le fut çà et là. En général nous voyons au IVe siècle, relativement aux livres du Nouveau Testament le même accord en Occident qu'en Orient. Saint Jérôme qui, sur ce domaine, est particulièrement chez lui, connaît bien les doutes soulevés contre les deux livres du Nouveau Testament, contre l'Apocalypse en Orient et contre l'épître aux Hébreux en Occident, mais il les croit sans fondement[6]. Saint Augus-

1. *Hier.* Catal. 6. — Prolog. in Reges : Quidquid extra hos est inter apocrypha ponendum.

2. L'authenticité du 60e canon de Laodicée est, il est vrai, contestée par Spittler (Brême 1777), mais ses raisons ne sont pas décisives. V. Héfélé *loc. cit.* I (2e ed. 776 sqq.).

3. Cat. IV, 36. — 4. Ep. fest. 39 (ed. *Migne* XXVI, 1178).

5. Ceci est raconté en divers endroits par *Hier.* In Jes. VI, 2 ; VIII, 18 comment. lib. III ; In Matth. 26, 8. 9 comment. lib. IV (ed. *Vall.* IV, 91, 125 ; VII, 212).

6. Ep. 129, 3 (ed. *Vall.* I, 971) : Illud nostris (Latinis) dicendum est hanc epistolam quae inscribitur ad Hebraeos non solum ab ecclesiis Orientis sed ab omnibus retro ecclesiasticis graeci sermonis scriptoribus quasi Pauli Ap. suscipi, licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur et nihil interesse cujus sit, cum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur. Quod si eam Latinorum consuetudo

tin[1] donne tout notre canon du Nouveau Testament tel que nous le possédons encore. De même Rufin dans l'*Expositio in Symb*. Relativement au canon du Nouveau Testament, l'unité de foi était établie dès la fin du IVe siècle et l'Eglise avait le sentiment bien vivant de la nécessité de la catholicité de la foi, et à peine entendait-on quelque doute ou opinion dissonnante sur le caractère condamnable d'une contradiction hérétique.

L'acceptation universelle du canon dans toute l'Eglise passait, à bon droit, pour une preuve de sa vérité et de sa légitimité. Cependant Didyme élève encore à la fin du IVe siècle quelques difficultés sur la 4e Epître de Pierre[2]. Mais les opinions fantaisistes des Manichéens ne troublent plus l'Eglise, dans l'établissement du canon, que comme des voix isolées.

Ceux-ci traitaient les livres saints de la même façon que les Gnostiques ; ils rejetaient l'Ancien Testament, tronquaient ou altéraient ceux du Nouveau Testament, donnaient comme étant des Apôtres des livres apocryphes et les expliquaient avec la plus extravagante fantaisie. C'est contre eux surtout que lutte saint Augustin dans les livres contre Faustus d'où sont tirées plusieurs des vues exposées plus haut sur l'intégrité, l'authenticité et l'inspiration des livres saints et où il fonde la foi au caractère divin des saintes Ecritures[3].

Mais comme les Manichéens par leurs fantaisies pouvaient facilement produire quelque incertitude, les évêques de l'Afrique du Nord réunirent contre eux toutes leurs forces ; ils fixèrent le canon au concile d'Hippone en 393, de Carthage en 397 et soumirent leurs décrets à l'approbation du chef

non recipit inter scripturas canonicas nec Graecorum ecclesiae Apocalypsin Joan. eadem libertate suscipiunt, et tamen nos utraque suscipimus nequaquam hujus temporis consuetudinem sed veterum Scriptorum auctoritatem sequentes.

1. De doctr. chr. II, 8.

2. *Did*. Enarr. in epp. cath. (*Migne* XXXIX, 1774) : Non igitur ignorandum, praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur non tamen in canone est.

3. *Aug*. C. Faust, 33, 6.

suprême de l'Eglise. Ainsi le canon acquit peu à peu pleine autorité quoique saint Augustin ne regardât pas en son temps comme hérétique toute hésitation sur l'épître aux Hébreux[1].

§ 92

Doctrine sur l'inspiration des saints livres à l'époque patristique

La foi dans l'inspiration des livres sacrés fut empruntée à l'Ancien Testament, confirmée par le Seigneur lui-même et par les Apôtres et étendue ensuite aux écrivains du Nouveau Testament qui furent des Apôtres même ou écrivirent sous leur direction, non seulement parce que l'assistance du Saint-Esprit et l'infaillibilité leur était assurée pour leur enseignement oral[2], comme pour leur enseignement écrit, mais parce qu'ils avaient reçu de Dieu par-dessus l'inspiration une véritable révélation qu'ils communiquaient à l'enseignement de l'Eglise[3]. Mais cette foi a quelque chose d'historique par un de ses côtés ; non seulement en tant que la tradition orale sur l'origine apostolique de tel ou de tel écrit s'éclaircissait peu à peu et que l'Eglise avec son jugement infaillible définissait à quels livres l'inspiration devait être attribuée, mais aussi en tant qu'on cherchait à fixer toujours de plus en plus exactement les avantages attachés de ce chef à un livre.

1. Tout d'abord, par rapport au contenu des livres auxquels elle devait être reconnue, la définition de l'inspiration était subordonnée à la question du canon biblique, puisque en réalité la seule chose que la canonicité eût à décider était de savoir si le livre en question était exempt d'erreur, s'il contenait la parole de Dieu et pouvait servir comme règle de foi. Du reste on voyait généralement dans l'inspiration un charisme spécial du Saint-Esprit. C'est ce qu'indiquent assez clairement tous les passages de la sainte Ecriture rela-

1. De pec. mer. I, 27, 50. — 2. Cor. VII, 40.
3. V. *Hist. des Dogmes*, I, 90 (2e éd. al.).

tifs à cette question ; tous les Pères anténicéens admirent également que le Saint-Esprit parlait par les écrivains inspirés. Même le mot inspiration le marque comme le mot correspondant θεόπνευστατος. Le second concile général de Constantinople (381), qui eut à préciser la doctrine du Saint-Esprit, lui attribue expressément cette fonction de révélateur relativement aux prophéties de l'Ancien Testament (τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν).

2. A cette origine divine des saintes Ecritures qui étaient rattachées à l'inspiration du Saint-Esprit, étaient joints encore le trait caractéristique négatif de l'inerrance et le signe positif de la vérité divine. Sur cette inerrance nous avons les déclarations d'Eusèbe de Césarée : on ne pourrait pas admettre, disait-il, que les écrivains sacrés aient défiguré un nom[1]. Saint Chrysostome paraît dire le contraire. Il cherche à affaiblir l'objection qu'on faisait contre la divinité et l'inspiration des Evangiles en se fondant sur leurs contradictions apparentes. A cette occasion, il ne nie pas ces contradictions, il y voit même une preuve de leur catholicité et de leur crédibilité, car de leur trop grande ressemblance on aurait pu conclure qu'ils dérivaient les uns des autres par copie : « Il y a là, dit-il[2], la plus grande preuve de la vérité : si en effet l'accord existait minutieusement sur tous les points, même par rapport au temps, aux localités, aux paroles, aucun des ennemis n'eût cru qu'ils (les auteurs) eussent ainsi écrit sans s'être inspirés les uns des autres. Un pareil accord ne serait pas une preuve de vérité ; mais la contradiction apparente sur des minuties les libère de toute suspicion et les excuse sur leur simple façon d'écrire ».

Saint Chrysostome nie au même endroit toute différence sur des points de doctrine concernant la foi et les mœurs, il n'admet même pas des contradictions réelles dans des minuties, tout au plus des contradictions apparentes qui disparaissent peut-être à un examen plus parfait. Mais ce

1. *Euseb. Caes.* Comm. in Ps. 33, v. 1 (*Migne* XXIII, 289).
2. *Chrys.* In Matth. hom. 1, 2 (*Migne* LVII, 16).

qui toujours n'est pas contestable c'est que, au même endroit, il ne croit pas que l'action humaine soit supprimée par la coopération de l'inspiration divine, car les différences en questions s'expliquent par cette action. Ailleurs le saint docteur s'exprime [1] beaucoup plus clairement sur l'action divine dans l'inspiration et il semble même l'avoir étendue jusqu'aux mots [2].

Saint Grégoire de Nazianze tient déjà le même langage sur l'inspiration [3]. « Nous qui étendons l'attention du Saint-Esprit jusqu'aux moindres points et jusqu'aux lettres nous n'admettrons jamais (car cela serait inconvenant) que les moindres faits aient été sans motif présentés aussi exactement par les auteurs et transmis à notre temps, mais bien afin de nous assurer des souvenirs et des enseignements que nous puissions consulter à l'occasion ».

Saint Augustin considère les auteurs des livres sacrés comme des organes de l'Esprit-Saint et il cherche à nous consoler de ce que le Seigneur n'a pas laissé d'écrits par ce fait que les Apôtres ont été pour ainsi dire ses mains et ont écrit ce qu'il leur a commandé [4]. En même temps il montre l'inerrance comme nécessairement jointe à l'inspiration.

Si donc à la lecture des saintes Ecritures nous nous heurtons à des propositions qui sont en contradiction avec notre science, nous devons ne pas tirer de conclusion précipitée, mais penser à diverses possibilités : le manuscrit est peut-être fautif, ou la traduction inexacte, ou notre intelligence

1. In Evang. Joa. hom. 1 (*Migne* LIX, 25). In acta App. hom. 19, 5 (*Migne* LX, 156).

2. *Chrys*. In evang. Joa. hom. 50, 1 (*Migne* LIX, 277) : Οὐδὲν ἁπλῶς ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς κεῖται· πνεύματι γὰρ εἰρημέναι εἰσὶν ἁγίῳ... καὶ γὰρ ἀπὸ μιᾶς λέξεως ἔνεστιν ὁλόκληρον εὑρεῖν νοῦν· Hom. 36, 1 (*Migne* LIX, 203) : Οὕτω καὶ ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς, ἰῶτα ἓν ἢ μίαν κεραίαν οὐκ ἀζήμιον παραδραμεῖν· ἀλλὰ πάντα διερευνᾶσθαι χρή· πνεύματι γὰρ ἁγίῳ πάντα εἴρηται, καὶ οὐδὲν παρέλκον ἐν αὐταῖς.

3. Or. II, 105, ed. *Maur*. I, 60.

4. *Aug*. De consens. Evang. I, 35, 54 : Cum illi (discipuli) scripserunt, nequaquam dicendum est, quod ipse non scripserit, quandoquidem membra ejus id operata sunt, quod dictante capita cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis tanquam manibus suis imperavit etc.

imparfaite[1]. Dans cette inerrance il reconnaît une supériorité des écrivains bibliques sur tous les autres, qui ont droit à notre foi uniquement dans la mesure où ils sont d'accord avec les livres canoniques[2].

C'est seulement dans l'école d'Antioche, où dominait une tendance étroite et rationaliste qui donna naissance à diverses hérésies, que nous rencontrons chez quelques-uns, notamment chez Théodore de Mopsueste à propos de l'inspiration, des vues qui au cinquième concile général donnèrent lieu à quelques accusations sur son orthodoxie. Dans les actes du concile se trouvent divers fragments que les notaires ont tirés des écrits de Théodore. D'après ces extraits il tient le livre de Job pour une élucubration de païen qui a écrit par vaine gloire et le Cantique pour un chant de noces profane de Salomon écrit à l'occasion de son mariage illégal avec une princesse égyptienne[3].

3. Mais l'inerrance n'épuisait pas encore le concept de l'inspiration. Les décrets des conciles généraux sont bien assurés aussi de l'inerrance, car ils ont été portés eux aussi sous l'assistance du Saint-Esprit. Mais doivent-ils pour cela être tenus pour inspirés au même titre que les Livres saints? C'est là une question que les Pères n'ont pas tirée au clair. Plusieurs certainement assimilent les décrets des conciles généraux et l'assistance du Saint-Esprit, comme il l'a reconnue à l'enseignement de l'Eglise, aux livres saints et à leur inspiration parce qu'ils n'ont principalement en vue que l'infaillibilité. Chez quelques autres apparaît seulement l'idée que, notamment pour la prophétie, il y a eu dans les saintes Lettres un degré particulier d'inspiration[4]. Ici, il faut en effet que l'action divine illuminatrice et révélatrice

1. *Aug.* C. Faust. IX, 5. Ep. 82, 3: Ego enim fateor caritati tuae solis eis scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero litteris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam.

2. Ep. 147, 4. 143, 7. — 3. *Mansi* IX, 223. 227. — 4. Ibid. IX, 223.

du Saint-Esprit se manifeste davantage et que l'action humaine se montre d'autant moins. Du moins, Théodore de Mopsueste remarque que Salomon, l'auteur des Proverbes et de l'Ecclésiastique, a bien eu le don de sagesse, mais non celui de prophétie, puisque les deux d'après I Cor. XII, 8, 10 sont à distinguer. Saint Augustin, au contraire, prouve en un passage déjà cité que même l'auteur de la Sagesse et de l'Ecclésiastique a eu le don de prophétie [1].

D'autre part les Pères emploient au sujet de l'inspiration des livres saints des expressions telles qu'on ne peut mettre en doute que dans leur croyance elle ne contienne une excitation positive à écrire. « Si l'évangéliste Jean nous parle, dit Chrysostome [2], et nous raconte ce qui le concerne, il faut considérer sa race, sa patrie et son éducation. Mais parce que ce n'est pas lui qui nous parle, mais Dieu qui nous parle par lui, tout cela est superflu. Cependant cela n'est point superflu à un autre point de vue. Si on entend en effet qui il est et d'où il est descendu et que, d'autre part, on compare son langage et sa philosophie, on se convainc facilement que ce qu'il rapporte ne lui appartient pas mais vient de la puissance divine, qui a mis son âme en mouvement (τῆς κινούσης αὐτοῦ την ψυχήν) ».

Cependant l'inspiration du Saint-Esprit n'a pas supprimé la coopération de l'homme. C'est par celle-ci que saint Jérôme [3] explique diverses particularités de style chez l'Apôtre saint Paul, des solécismes, des hyperbates et des périodes brisées. Saint Augustin cherche également à s'expliquer les différences entre les quatre Evangélistes par ce fait que chacun a écrit les choses comme sa mémoire les a conservées [4]. Néanmoins l'un a eu égard à l'autre, l'a complété et a joint sa coopération à l'inspiration, si bien que saint Matthieu et Marc, qui est encore plus résumé, ont représenté

1. *Aug.* De civ. Dei XVII, 20, 1.
2. In Evang. Joa. II, 1 (*Migne* LIX, 26).
3. *Hier.* Com. lib. II. in Ephes. III, 1 sq.; Com. lib. III. in Gal. V, 12 *Vallarsi* VII, 587. 493).
4. *Aug.* De consensu Evang. II, 12, 27.

le Seigneur comme roi, Luc l'a présenté comme grand-prêtre et Jean comme Fils de Dieu [1]. A cause de cela même les Pères se déclaraient contre l'idée que les Montanistes se faisaient de l'inspiration, en la présentant comme semblable à l'extase et accompagnée d'abolition de la conscience [2].

4. En ce qui concerne les motifs de la foi en l'inspiration; ils peuvent être tirés en partie des saintes Ecritures elles-mêmes, comme des prophéties qu'ils contiennent et dont l'histoire ultérieure démontre l'accomplissement. Cependant une preuve de ce genre ne peut être apportée pour toutes les parties de la sainte Ecriture. Comment pourrait-on de cette façon établir l'inspiration de l'épître de Philémon? La foi divine dans l'inspiration des saintes lettres n'est parfaitement fondée que si le témoignage de l'Eglise universelle comme celui de la tradition apostolique est infaillible pour elle. C'est là ce que signifient les paroles de saint Augustin rapportées plus haut, à savoir qu'il ne croirait pas à la sainte Ecriture si l'autorité de l'Eglise ne l'y déterminait. Il ne prétend pas contester la valeur des autres moyens de démonstration, mais seulement leur suffisance. A ce sujet l'évêque africain Junilius rapproche les divers genres de preuves, quand il cite la vérité du contenu, l'ordonnance des matières, l'accord des prescriptions morales, la facon d'écrire simple et pure, la vulgarité des auteurs en comparaison du succès de leur prédication, la conversion des philosophes, l'accomplissement des prophéties contenues dans les livres sacrés, les miracles, la croyance générale qui regarde ces livres comme inspirés [3].

1. Ibid. I, 2, 4 : Quamvis singuli suum quendam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unusquisque eorum velut alterius praecedentis ignarus voluisse scribere reperitur, vel ignorata praetermisisse, quae scripsisse alius invenitur : sed sicut unicuique inspiratum est, non superfluam cooperationem sui laboris adjunxit.

2. *Epiph.* Haer. 48, 4. *Hier.* Prooem. in Nahum, in Habac., in Jerem. *Basil.* Prooem. 5. in Is.

3. *Junil. Afr.* De partibus div. legis II, 29 (*Migne* LXVIII, 32).

5. Ce n'est pas seulement au texte des saintes Ecritures mais aussi à la traduction de l'Ancien Testament par les Septante que beaucoup de Pères étendaient l'inspiration en admettant la légende des Juifs égyptiens. Cette opinion dépourvue de preuves, ne se trouve pas seulement chez saint Cyrille de Jérusalem, mais même chez saint Augustin[1].

1. *Aug.* De civ. Dei XVIII, 42, 44.

CHAPITRE III

DOCTRINE DES PÈRES SUR LES SACREMENTS

93

Doctrine des Pères sur les Sacrements en général, particulièrement en face des Donatistes et des Schismatiques

La doctrine des sacrements achève d'un côté la doctrine de la grâce dont elle montre la distribution ordinaire par les moyens de salut propres à l'Eglise ; et d'autre part elle est encore plus en étroit rapport avec la doctrine de l'Eglise qui met en œuvre dans l'administration des sacrements son action sacerdotale, tout en y joignant l'intervention de sa fonction doctorale et pastorale.

1. Le mot sacrement (*sacramentum*, de *sacrare*) désigne selon les auteurs profanes, une chose qui sanctifie activement ou est passivement consacrée à Dieu, ou par laquelle on se voue à Dieu, comme par exemple, par le serment militaire. Même chez les auteurs ecclésiastiques on le rencontre avec ce sens[1]. De là à nommer sacrement[2], par extension de sens, l'alliance baptismale, l'engagement juré du chrétien et la profession de foi qui lui est associée, il n'y avait pas loin. Cependant d'après le langage en usage dans la Bible et dans l'Eglise ce mot est d'abord la traduction de μυστήριον et désigne aussi les doctrines mystérieuses de la foi[3] et les signes religieux extérieurs qui à côté de leur sens visible présentaient une signification plus haute et un

1. *Cypr.* Ep. 10, 2. 74, 8 (ed. Vindob.).
2. Cf. *Tertull.* De idol. c. 19. *Cypr.* Ep. 74, 8.
3. Cf. *Cypr.* Ep. 30, 3.

contenu[1] suprasensible. Dans l'un et l'autre cas, il y a eu souvent moyen de se consacrer à Dieu soit par la foi et la connaissance soit par un autre exercice. Peu à peu ce mot fut spécialement réservé pour une fonction sacrée et mystérieuse, par exemple chez saint Augustin[2] et même avec égard à son aspect extérieur et sensible comme à son aspect suprasensible[3]. Ces signes extérieurs doivent marquer ce sens et ce contenu en vertu de quelque analogie[4] ou par le fait que Dieu le leur a attaché. Dieu a en effet réglé même ces fonctions extérieures et religeuses dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament ; il en a fait le signe actif de la grâce et du salut. On peut citer de cela des raisons de convenance qui sont empruntées à la nature de l'homme, à l'essence de la grâce et aux rapports de Dieu et de l'homme. Saint Augustin trouve cette réglementation toute naturelle puisque Dieu dans l'excès de sa miséricorde est pour ainsi dire descendu au niveau de l'homme rattaché à la matière, pour le rendre peu à peu susceptible de recevoir les choses célestes[5]. Il faut donc s'attendre alors que pour la plénitude et la perfection de la religion dans le Christianisme les sacrements fussent modifiés et diminués quant au nombre, pour répondre à un état plus élevé, plus spirituel. Ainsi en est-il arrivé[6] réellement. Dans le Christianisme il y a moins de sacrements ; ils sont plus aisés à observer et ils embrassent

1. C'est ainsi que s'exprime saint Chrysostome (In ep. 2 ad Cor. hom. 7. XI, 6) : « Un mystère (μυστήριον) consiste à voir une chose et à en croire une autre. Dans le baptême, par exemple, l'incrédule ne voit que de l'eau, mais à côté de ce qui est visible, j'aperçois la purification des âmes. » Firmilien, dans son épître à saint Cyprien (inter. epp. Cypr. 75, 15), appelle l'arche de Noé un sacrement de l'Eglise, c'est-à-dire son signe mystérieux.

2. Sur les autres significations du mot *sacramentum* chez les Pères cf. : Halm, *Die Lehre von den Sacr.* p. 6 sqq.

3. Sermo 272 : Ista ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intellegitur. Cf. De cat. rud. 26, 50.

4. *Aug.* Ep. 98, 9 : Si enim sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent.

5. Conf. XIII, 28. — 6. De vera rel. 17, 33.

cependant un contenu d'autant plus riche[1]. S'ils se rapportaient antérieurement au Sauveur futur, tels par exemple les sacrifices, les fêtes, la circoncision, etc., les sacrements de l'Eglise se refèrent au Sauveur déjà venu[2]. Pendant que les premiers étaient compris à peine et seulement de quelques-uns, les derniers sont connaissables et perceptibles pour tous[3]. Ici comme là, les sacrements servaient à rattacher les croyants à une communauté externe, visible et à un culte commun[4]. Quant à la différence des sacrements du Nouveau et de l'Ancien Testament relativement à leur effet et à leur contenu les Pères en général ne l'expriment pas encore dans les termes des Scolastiques futurs *(ex opere operato* et *ex opere operantis*), mais ils la montrent dans le baptême de Jean vis-à-vis du baptême chrétien et dans la circoncision. Quoique plusieurs d'entre eux aient là-dessus des opinions différentes, saint Augustin défend celle qui tient que le baptême de Jean n'avait pas encore la force d'effacer les péchés, et en donnait seulement l'espoir ; ce qui s'accorde avec le caractère figuratif de sacrements de l'Ancien Testament[5]. Quelquefois il soutient lui aussi en général que les sacrements de l'Ancien Testament avaient simplement figuré la grâce que ceux du Nouveau Testament procurent réellement[6]. Mais en quoi consistait cette grâce? c'est ce qu'il sera plus opportun d'expliquer pour chaque sacrement en particulier.

Cependant pour délimiter d'une façon précise le contenu de cette idée pour les sacrements établis dans la nouvelle alliance comme moyens invariables de salut dans le sens que nous y attachons aujourd'hui, nous ne trouvons

1. De doctr. chr. III, 9, 18.

2. C. Faust. 19, 16. C. litt. Pet. II, 37, 87 : Lex enim et Prophetae usque ad Joannem Baptistam sacramenta habebant praenuntiantia rem futuram : nostri vero temporis sacramenta venisse testantur, quod illa venturum esse praedicabant.

3. De cat. rud. 20, 35. De doctr. chr. III, 9, 13.

4. Ep. 54, 1. — 5. De bapt. V, 10. 12.

6. Enarr. in Ps. 73, 2. Sacramenta novi testamenti dant salutem, sacramenta veteris testamenti promiserunt salvatorem.

encore rien à l'époque patristique. Çà et là on nommait bien sacrements les cérémonies extérieures (sacramentaux) établies par l'Eglise, parce qu'elles avaient également une plus haute importance et un côté suprasensible. Cependant on n'y voyait ni institution divine[1], ni rapport essentiel au salut de l'âme, aux grâces importantes ou à l'essence de la religion, ni gage infaillible d'une action de la grâce.

2. En ce qui concerne ce dernier point, à savoir que les actions et les signes sacramentaux constituent par eux-mêmes, dans le Nouveau Testament, une garantie fournie par Dieu de produire infailliblement la grâce pourvu qu'il ne leur soit pas opposé d'obstacle[2] du côté du sujet qui les reçoit, il fut mis en pleine lumière au moins pour le baptême par la controverse sur le baptême des hérétiques. Si on voulait en effet tenir pour valide le baptême des hérétiques, on ne le pouvait qu'en supposant que le baptême accompli de la manière prescrite par le Christ tirait sa vertu et son action de lui-même, indépendamment de la foi du ministre. Sur ces points la pratique de l'Eglise précède la théorie nettement reconnue et le fondement scientifique.

Même les premiers décrets des conciles, par exemple ceux d'Arles et de Nicée, envisagent encore plutôt la question à son point de vue pratique, à savoir de quelles sectes hérétiques on pouvait supposer le baptême valide, et ils omettent de motiver en détail leur décision.

Saint Augustin le premier donne pour raison du 19e canon de Nicée sur l'invalidité du baptême des Paulianistes que ces hérétiques avaient falsifié la formule du baptême et qu'à cause de cela le baptême qu'ils conféraient était invalide[3].

1. Augustin mentionne bien quelquefois l'institution divine des sacrements (ep. 54, 1. De vera rel. 17, 33) et elle doit être indirectement supposée, puisqu'ils doivent contenir et procurer la grâce en vertu de la promesse divine, mais l'idée ne paraît pas encore chez lui exactement fixée qu'il y ait là à marquer une condition essentielle. Cf. Ambr. De sacr. IV, 4.

2. L'expression, *obicem opponere* se trouve déjà chez Aug. Ep. 98, 9.

3. V. le passage afférent dans De haer. 44 dans l'*Hist. des dogm.* I, 535 (2e ed. al.).

Il combat, en effet, l'opinion qui soutient que la validité du sacrement peut être également compromise par l'hérésie du ministre et par quelque erreur éventuelle sur la Trinité dans un ministre catholique [1], alors même que les conditions requises sont observées. Du reste il reconnaît dans cette doctrine et dans la pratique correspondante de l'Eglise un vrai signe de catholicité en ce qu'elle reconnaît partout le vrai et et le bon et ne conteste pas la validité des sacrements là où on les lui prend, alors qu'on les administre contre sa volonté [2].

L'Eglise suivit longtemps cette doctrine en pratique. Lors du retour des hérétiques et des schismatiques, s'il n'y avait aucun autre motif d'exception comme pour les Samosatiens formellement exclus par le concile de Nicée, on reconnaissait non seulement leur baptême mais leur ordre. Ce point fut déjà réglé par le concile de Nicée dans son huitième canon relativement aux Novatiens. Le concile d'Alexandrie (362) ordonna d'user de la même douceur par rapport aux évêques semi-ariens ; c'est ainsi également qu'en usèrent saint Augustin [3] et plusieurs conciles du nord de l'Afrique envers les évêques donatistes.

Ces procédés de douceur à l'égard des évêques semi-ariens furent, il est vrai, combattus par quelques évêques, tel que Lucifer de Cagliari, mais vraisemblablement pour des raisons moins dogmatiques que pratiques et rigoristes, puisqu'il demandait une punition pour le schisme et l'hérésie et qu'il redoutait un amoindrissement de la foi et de la sainteté de l'Eglise si les évêques ariens étaient admis purement et simplement avec leur ordre et leur fonction.

Lucifer n'avait pas seulement en effet donné naissance au schisme mélécien en établissant à Antioche un évêque, Paulin, à côté de Mélèce, mais par son opposition aux décrets du concile d'Alexandrie il en avait encore occasionné au moins un autre, celui des Lucifériens ; car il n'est pas tout à fait sûr, si lui-même ne s'est pas séparé de la communion de l'Eglise,

1. De bapt. III, 15, 20. V. *Hist. des dog.* Ibid.
2. *Aug.* de unico bapt. c. Pel. 11, 18. — 3. De bapt. I, 1.

ou si ses partisans firent ce pas après sa mort seulement[1]. C'est contre ces schismatiques que saint Jérôme composa son écrit *Adversus Luciferianos* qui mérite d'être signalé ici tout particulièrement, car l'opinion de la validité du baptême arien y est signalée comme répandue partout dans l'Eglise, les Lucifériens eux-mêmes ne la combattaient pas, quoiqu'ils rejetassent l'ordre des Ariens. Saint Jérôme reproche aux Lucifériens cette inconséquence, en leur demandant pour quelle raison on veut combattre la validité de l'ordre, si le baptême des Ariens est valide. Il ne cite qu'un diacre de l'Eglise romaine, nommé Hilaire, qui ait rejeté également le baptême des Ariens; mais n'ayant pu gagner de prêtre, son schisme prit fin avec sa mort[2].

3. La lutte avec les Donatistes mit plus clairement au jour le caractère objectif des sacrements et de leur action. Ils ne prétendaient pas seulement refuser à l'Eglise en général le pouvoir de conférer validement les sacrements parce qu'elle supporte en elle-même les pécheurs publics et que par là elle a perdu le Saint-Esprit, mais même à un pécheur public en particulier, comme au traditeur Félix.

A ce premier point de vue, ils veulent surtout appliquer à l'Eglise dépourvue, à leurs yeux, de sainteté l'idée que saint Cyprien faisait déjà valoir contre les communautés schismatiques et hérétiques, à savoir qu'elles ne possédaient ni ne pouvaient communiquer l'Esprit-Saint dans les sacrements. Mais que l'Eglise eût perdu non seulement la sainteté, mais encore toutes les grâces et tous ses avantages, parce qu'elle supportait dans son sein des pécheurs publics,

1. S. Jérôme donne à Lucifer lui-même le titre de *beatus* et dit de lui qu'il s'écartait plus en parole qu'en fait de l'Eglise, et qu'il considérait le baptême des Ariens comme valide. Mais il reproche à ses partisans et à ses successeurs un orgueil schismatique. Adv. Lucif. c. 20 (Ed. *Vallarsi* II, 193 sq.). Sulpice Sévère (11, 46) voit dans Lucifer le fondateur du schisme, comme aussi Nicéphore (10, 17); par contre, Sozomène (H. E. V, 13) rapporte que Lucifer avait refusé par un diacre la promesse de se soumettre au concile d'Alexandrie.

2. Une société religieuse sans prêtre était à cette époque encore une impossibilité.

c'est là ce que le grand évêque de Carthage eût combattu de toutes ses forces. Et même si on avait voulu admettre avec lui que le Saint-Esprit ne pouvait être communiqué que dans le sein de la véritable Eglise, puisqu'il ne l'attribuait qu'à elle, saint Augustin n'admettait pas la conséquence qu'on tirait de là pour l'invalidité des sacrements en dehors de la véritable Eglise, parce qu'on doit distinguer entre la validité des sacrements et leur efficacité. Le baptême peut être conféré validement, sans qu'il produise la rémission des péchés et la communication du Saint-Esprit [1], car cet effet peut être obtenu subsidiairement par une conversion sincère [2]. Mais il peut aussi se produire dans un baptême qui n'a pas été conféré par un membre de la véritable Eglise. Car les sacrements ne reçoivent point leur force de l'Eglise, mais du Christ, et ce sont les sacrements du Christ autant que les sacrements de l'Eglise, en tant que ceux qui sont en dehors de l'Eglise les ont empruntés à l'Eglise, qui est la seule héritière légitime du Christ et ont gardé la tradition de l'Eglise [3]. Aussi l'Eglise n'a fait aucune difficulté de reconnaître le baptême et l'ordre des Donatistes, quoiqu'elle voie ses sacrements rejetés par les schismatiques [4]. Eux-mêmes, les Donatistes, se mettent en outre en contradiction avec leur opinion arbitraire qu'on est souillé par la *communio in sacris et sacramentis* avec les pécheurs publics, puisqu'il ne manque pas dans leur société de pécheurs publics [5].

1. *Aug.* De bapt. VI, 1 : Non distinguebatur sc. a Cypriano sacramentum ab effectu, vel usu sacramenti.
2. De bapt. IV, 4, 5; VI, 1.
3. *Aug.* C. Cresc. Don. II, 10, 12 : Quasi sacramenta et invocatio nominis Dei quae fit apud vos, ipsa inimica sit vobis; cum et in eis qui extra ecclesiam sunt, non sit omnino nisi ecclesiae.
4. De bapt. IV, 11, 17.
5. C. ep. Parm. II, 4, 8 : Ipsi potius secundum perversitatem intellectus sui magnas patiuntur angustias, cum eis dicitur : Ergo qualis fuit Optatus, talis fuit et plebs Thamugadensis, et si communione sacramentorum, sicut dicitis, contaminantur et illi qui facta mala improbant, et illi qui etiam ea pro pace tolerant unitatis; tales estis et vos omnes, qui et illi collegae et illi plebi communicastis, cum illum tota Africa Gildonis satellitem manifesto gemitu declararet.

En ce qui concerne l'autre assertion des Donatistes, à savoir que la validité du sacrement dépend de l'état de grâce du ministre, elle s'appuie aussi sur une fausse conception des sacrements. La sainteté ou le péché du ministre ne peut rien changer à la validité, ni même à l'efficacité des sacrements. C'est un crime, il est vrai, d'administrer les sacrements avec des mains impures [1], mais ils ne reçoivent pas leurs forces de l'homme, et ils ne perdent pas leur propre efficacité à cause des péchés de ces hommes parce que nous ne devons pas mettre notre espoir dans les hommes, mais en Dieu [2].

Saint Augustin enseigne donc du sacrement de pénitence, qu'un mauvais prêtre peut conférer validement l'absolution des péchés[3]. Cependant saint Augustin n'est pas seul à défendre la doctrine de l'Eglise contre les schismatiques ; d'autres Pères en témoignent aussi. Sans doute, saint Grégoire de Nazianze dans son exhortation aux catéchumènes après leur avoir fait remarquer qu'ils n'aient pas à regarder à la dignité de celui qui baptise, ajoute : « Pourvu toutefois qu'il appartienne aux seuls ministres authentiques et non à ceux qui sont publiquement rejetés ou à ceux qui sont séparés de l'Eglise [4]». Mais cette remarque ne suppose pas que le sacrement conféré par la main d'un excommunié soit invalide. Au Au contraire, il ajoute aux paroles citées plus haut, qu'il est indifférent pour l'empreinte d'un sceau que l'image de l'empereur soit gravée sur la cire avec un sceau d'or ou un sceau de cuivre.

Saint Chrysostome exhorte les fidèles à respecter les prêtres que Dieu a choisis pour être les instruments de sa grâce et il répond à l'objection que ces organes mêmes peuvent être mauvais en montrant ce que Dieu opère par eux : « Sa fonction (celle du prêtre) est d'ouvrir la bouche, Dieu fait tout le reste, lui accomplit seulement l'action symbolique. Et le saint sacrifice, que Pierre ou Paul ou un prêtre quelconque

1. C. Cresc. Donat. II, 30, 38.

2. C. ep. Parm. II, 14, 32. De bapt. IV, 4, 5. — 3. Sermo 71, 23, 37.

4. Or. 40, 26 (Ed. *Maur.*) : Μόνον ἔστω τις τῶν ἐγκρίτων, καὶ μὴ τῶν προδήλως κατεγνωσμένων, μηδὲ τῆς ἐκκλησίας ἀλλότριος.

d'un autre mérite l'offre, est le même que celui que le Christ a confié à ses Apôtres et que les prêtres accomplissent encore présentement. Celui-ci n'est pas moins que celui-là. Pourquoi ? Parce que ce ne sont pas les hommes qui le sanctifient, mais Dieu, qui l'a sanctifié préalablement. Comme, en effet, les paroles que le Christ a dites sont les mêmes que celles du prêtre, le sacrifice et le baptême sont les mêmes que ceux qu'il a donnés et ainsi en est-il de l'ensemble de la foi [1]». Ainsi s'exprime également Optat de Milève sur l'efficacité des sacrements ; pour lui, c'est Dieu qui agit par eux et par la main du prêtre [2].

On ne trouve pas traitées chez les Grecs les questions que le moyen âge agitera pour la première fois sur le genre et l'espèce d'action des sacrements. Indiquent-ils seulement ou produisent-ils la grâce ? Sont-ils de plus comme des vases qui contiennent ou comme des outils qui opèrent sur les hommes ? Servent-ils seulement de signes à la suite desquels la grâce se produit même indépendamment d'eux ? Saint Augustin compare [3] en un passage le signe sacramentel extérieur à la parole de Dieu qui, prononcée par le prêtre, sanctifie et purifie l'homme.

4. Pour la validité du sacrement on n'exigeait donc tout d'abord que l'accomplissement parfait du signe extérieur (établi par le Christ) qui ordinairement contient deux parties, la matière et la forme. La distinction des deux éléments sous ces termes appartient, il est vrai, au moyen âge. Mais le commencement en apparaît déjà dans saint Augustin, quand il distingue dans le sacrement quelque chose de double à savoir l'élément et la parole (*elementum et verbum*)[4] ;

1. *Chrysost.* In 2 Tim. hom. 2, 4. Cf. In acta hom. 14, 3. In Matth. hom. 50, 3 (*Migne* LXII, 612; LX, 116; LVII, 507, 508).

2. *Opt. Milev.* Schisma Donat. V, 4 : Cum ergo videatis, omnes qui baptizant, operarios esse non dominos et sacramenta per se esse sancta, non per homines : quid est, quod vobis tantum vindicatis ? Quid est, quod Deum excludere a muneribus suis contenditis ? Concedite Deo praestare, quae sua sunt.

3. *Aug.* In Joan. tract. 8.

4. In Joan. tract. 80, 3 : Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua ? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum

ce qu'il est facile de trouver chez la plupart des sacrements. Pour l'un comme pour l'autre élément il faut donc observer essentiellement les prescriptions du Seigneur telles que l'Eglise les a reçues de lui. Pour le baptême il est particulièrement remarqué par saint Augustin que sa validité n'est pas encore compromise par le fait que les hérétiques y feraient quelques additions ou ajouteraient quelques formules absolument hérétiques à celle qui est exactement indiquée dans l'Evangile [1]. Il suffit que celle-ci soit rigoureusement appliquée quant à l'essence [2]. Du reste l'usage des termes cités de *matière* et de *forme* demande quelques modifications qui seront indiquées pour les divers sacrements.

5. Pour le ministre il faut un pouvoir que conférera un ordre spécial et certes différent pour les différents sacrements, ainsi que l'Eglise l'a déterminé conformément à la sainte Ecriture ou à la tradition. Même ici se montre la nécessité de l'Eglise en tant qu'interprète infaillible de la sainte Ecriture et de la tradition, car une recherche subjective sur les sources de la révélation pour plusieurs points relatifs à ces questions ne nous conduirait pas à la certitude. Pour le plus nécessaire des sacrements, le baptême, sa validité d'après la tradition de l'Eglise n'est pas subordonnée à un pouvoir d'ordre ; au contraire dans un cas de nécessité le laïque peut en toute licéité conférer ce sacrement [3]. En tout autre cas l'évêque seul et le prêtre par lui pourvu de juridiction est le ministre ordinaire du baptême [4]. En quelle mesure dans l'administration des autres sacrements faut-il pleine puissance sacerdotale ou épiscopale, on le dira pour chaque sacrement en particulier.

1. De bapt. VI, 25, 47.

2. Ibid. V, 7, 8 : Nos autem baptismum eos non juste et legitime possidere concedimus : non possidere autem non possumus dicere, cum sacramentum Dominicum in evangelicis verbis cognoscimus.

3. *Hier.* Adv. Lucif. c. 9 (*Vall.* II, 182) : Inde venit, ut sine chrismate et episcopi jussione neque presbyter neque diaconus jus habeant baptizandi. Quod frequenter, si tamen necessitas cogit, scimus etiam licere laicis. Cf. *Aug.* C. ep. Parm. II, 13, 29.

4. *Aug.* Ibid. II, 13, 28.

D'après les mêmes principes se réglait aussi la validité des sacrements chez les hérétiques et les schismatiques. Ils pouvaient seulement conférer validement ceux pour lesquels ils avaient reçu la pleine puissance dans l'Eglise et qu'ils avaient emportés dans leur séparation[1]. Si donc pour la collation valide du sacrement de pénitence il faut, outre le pouvoir d'ordre, une juridiction particulière en dehors du cas de nécessité ou de danger de mort, il résulterait de là comme conséquence que dans une communauté hérétique et schismatique le sacrement de pénitence, excepté l'heure de la mort, ne pourrait être jamais dispensé validement, car celui qui est séparé de l'Eglise ne possède pas la pleine puissance judiciaire. Chez les Pères cela n'est pas encore marqué. Saint Augustin cherche plutôt la raison de l'opinion souvent citée que la rémission des péchés par la pénitence ne peut être obtenue par les pénitents que dans l'Eglise, car par défaut d'amour pour l'Eglise ils manquent des dispositions nécessaires. Cependant en un passage il ne prétend pas refuser même aux mauvais prêtres le pouvoir d'absoudre à cause de leur état de péché, il ne parle expressément que des prêtres catholiques[2] et il mentionne entre autres choses la juridiction qui est exigée en plus[3].

6. Faut-il une intention du côté du ministre comme du côté du sujet ? la question fut bien soulevée à l'époque patristique, mais sans être résolue d'une façon péremptoire et décisive. En un passage[4] saint Augustin parle d'après la Sagesse (I, 5) d'une feinte (*fictus*) dans la réception du baptême, sans indiquer précisément à quelle hypocrisie il songeait : y avait-il simplement manque de foi et de conversion ou même d'intention sincère pour recevoir un sacrement[5]. Quoi qu'il en

1. De bapt. I, 1, 2.
2. Sermo 71, 37 : Ad quam congregationem etiamsi per malum clericum, sed tamen catholicum ministrum, reprobum et fictum aliquis accesserit corde non ficto : in ipso s. Sp. remissionem accipit peccatorum.
3. Sermo 351. Cf. plus bas ; § 102. — 4. De bapt. I, 19, 19.
5. Les Scolastiques dans la réception des sacrements entendent la fiction au premier sens. Cf. *Thom.* Sentt. L. IV. dist. 6. qu. 1. a. 3.

soit, il ne prétend pas s'inscrire en faux contre la validité d'un sacrement reçu avec une hypocrisie de ce genre, bien que la rémission des péchés ne puisse pas être jointe à un pareil baptême. Cet effet du sacrement ne peut être assuré à nouveau que par une vraie conversion. Mais il se pose ailleurs spécialement une question à propos d'un baptême reçu seulement en apparence et par plaisanterie et il ne donne aucune réponse sur sa validité ou son invalidité [1]; il veut plutôt réserver à un concile général le soin de décider si le baptême reçu par simulation peut être encore considéré comme valide, particulièrement s'il a lieu dans une société religieuse où manque la véritable foi religieuse [2]. Pour tout le reste la doctrine de la nécessité de l'intention chez le ministre du sacrement découle comme une conséquence des règlements du Seigneur, qui a chargé ses Apôtres comme ses représentants visibles sur la terre de la dispensation des sacrements et a ainsi exigé d'eux une dispensation proprement humaine. La Scolastique a plus tard approfondi ce point de doctrine [3].

Les autres aperçus doctrinaux des Pères relatifs aux conditions exigées pour une réception valide et digne, telles que le baptême comme préparation nécessaire pour les autres sacrements, l'intention comme préparation morale du sujet, seront traitées plus tard pour les divers sacrements.

7. Le nombre sept pour les sacrements ne se trouve encore mentionné expressément nulle part chez les Pères, quoique ils soient, comme on le verra dans ce qui suit, bien indiqués isolément ou étudiés plus profondément sous ce nom. Chez saint Augustin le mot *sacramentum*, quoique son idée ne soit pas encore arrêtée tout à fait avec précision, est

1. De bapt. VII, 53, 101.

2. Ib. n. 102 : Ubi autem neque societas ulla esset ita credentium, neque ille qui ibi acciperet, ita crederet, sed totum ludibrice et mimice et joculariter ageretur, utrum approbandus esset baptismus qui sic daretur, divinum judicium per alicujus revelationis oraculum, concordi oratione et impensis supplici devotione gemitibus implorandum esse censerem : ita sane ut post me dicturos sententias, ne quid jam exploratum et cognitum afferrent, humiliter expectarem.

3. Cf. Halm, *Die Lehre von den Sacramenten*, P. 218 sq.

employé pour le baptême, la confirmation et l'eucharistie comme pour le sacrement de l'ordre[1] et le mariage[2], alors que le Pseudo-Aréopagite cite encore comme mystère, à côté du baptême, de l'onction, de l'eucharistie, de l'ordre, la consécration monastique et les cérémonies de l'inhumation[3]. Quelques-uns d'eux sont indiqués comme nécessaires au salut et figurent comme tels dans l'Eglise. Ceci doit s'entendre, d'après la doctrine de tous les Pères, de l'usage de baptiser les enfants en bas âge pour la rémission de leurs péchés, du sacrement de baptême[4] et de celui de la pénitence pour tous ceux qui après le baptême retombent dans des péchés graves[5]. Dans ses écrits antipélagiens Augustin, pour avoir mal compris un passage de Job (VI, 54), déclare même l'Eucharistie nécessaire au salut. Quant à la confirmation, saint Jérôme[6] dit expressément qu'elle n'est pas nécessaire au salut, pour les autres cela est évident de soi-même.

Quelques sacrements ne peuvent être conférés qu'une fois, d'autres plusieurs. A la première classe appartiennent d'après la tradition générale le baptême, la confirmation (*chrisma*, *unctio*) et l'ordre. Pour le baptême on en a la preuve la plus irréfragable dans la controverse relative au baptême des hérétiques. Aucun des adversaires n'a jamais admis une seconde collation de ce sacrement, mais on n'en voulait qu'une valide ; pour l'ordre dans la conduite observée à l'égard des prêtres et des évêques revenant à l'Eglise (nous l'avons indiquée plus haut au 2e alinéa) saint Augustin parle expressément de l'impossibilité de réitérer ces deux sacrements[7] ;

1. *Aug.* C. ep. Parm. II, 13, 28.
2. De bono conjugali c. 7, 15, 24. De nupt. et conc. 1, 10 et al.
3. De eccl. hier. c. 4, § 2 sqq. — 4. Cf. De bapt. V, 11.
5. Enchir. c. 46 : Nam peccata quae male agendo postea committuntur, possunt et poenitendo sanari, sicut etiam post baptismum fieri videmus.
6. Adv. Lucif. c. 9 (ed. *Vallarsi* II, 181).
7. *Aug.* C. ep. Parm. II, 13, 28 : Utrumque (baptismus et jus dandi baptismum) enim sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur : ideoque in catholica utrumque non licet iterari.

à propos de la confirmation, Optat de Milève rapporte que ceux qui avaient été confirmés par les Donatistes n'étaient pas confirmés de nouveau lors de leur retour à l'Eglise[1].

La raison de leur non-réitération réside dans le caractère particulier de leur action; ils impriment dans l'âme un caractère ineffaçable. Les Pères conçoivent bien aussi la grâce sanctifiante comme une ressemblance surnaturelle avec Dieu, alors que le Saint-Esprit transforme notre âme à l'image de Dieu et imprime en elle comme un sceau (σήμαντρον)[2]; cependant le signe caractéristique qui est imprimé dans l'âme au moyen des sacrements par le Saint-Esprit est, en tant qu'ineffaçable, quelque peu différent quoique à lui aussi s'ajoute une certaine image de Dieu. Saint Grégoire de Nazianze compare[3] l'effet du baptême à l'impression d'un sceau (σφραγίς). Plus souvent encore saint Cyrille de Jérusalem parle de ce signe distinctif comme d'un effet du baptême et de la confirmation, alors qu'il emploie[4] ce même terme de signe sacré (πνευματικὴ σφραγίς) ou de sceau du Saint-Esprit (Πνεύματος ἁγίου σφραγίς), mais il le compare aussi à l'empreinte caractéristique qu'on gravait avec le fer rouge sur la main du soldat et qui ainsi le marque d'une façon ineffaçable[5]. D'autres Pères, comme saint Chrysostome[6], poursuivent cette comparaison et remarquent au sujet de ce signe caractéristique qu'il fait encore toujours connaître ceux qui le portent, alors même qu'ils quittent le rang. Saint Augustin s'étend également sur ce point de doctrine. Pour démontrer la validité d'un baptême, alors même qu'il n'opère aucune rémission de péché, il invoque cette même analogie. Si la marque caractéristique (*nota*, *charac-*

1. De schism. Donat. VII, 4 : Numquid nos exterminamus oleum vestrum, ut merito nos muscas morituras appelletis ? Quod vestrum est, apud vos est. Et a vobis ad nos aliquis transitum fecerit : sic a nobis servatur, quomodo a vobis dimittitur.

2. Cf. *Cyr. Alex.* De trin. dial. VII (*Migne* LXXV, 1113).

3. *Greg. Naz.* Orat. 40, 26 (ed. *Maur.*).

4. *Cyr. Hier.* Procat. c. 17. Cat. 3, 3; 4, 16; 16, 24. — 5. Cat. 1, 3.

6. In 2 Cor. hom. 3, n. 7 (ed. *Maur.* X, 338) : Καθάπερ στρατιώταις σφραγίς, οὕτω καὶ τοῖς πιστοῖς τὸ πνεῦμα ἐπιτίθεται· κἂν λειποτακτήσῃς, κατάδηλος γίνῃ πᾶσιν.

ter) est empreinte violemment sur un simple particulier par un déserteur ou par quelqu'un qui n'en a pas reçu la mission, celui qui est ainsi marqué n'en est pas moins devenu un véritable soldat de l'empereur. Les deux, le *signatus* et le *signator* ont encouru une peine et cependant le caractère du premier est ineffaçable. S'il se rend auprès de l'empereur, s'il s'explique sur ce qui s'est produit et s'il demande à être incorporé à l'armée, il ne reçoit pas de nouveau le caractère; mais il donnera à son profit à ce caractère son efficacité et sa pleine signification. Ainsi en est-il du caractère que confèrent à l'âme les sacrements qui ne peuvent être réitérés[1].

Saint Ambroise parle d'un signe spirituel (*spiritale signaculum*) comme effet de la confirmation[2].

§ 94

Doctrine des Pères sur le sacrement de Baptême

Le premier dans la série des sacrements, celui qui rend l'homme membre de l'Eglise est le Baptême.

1. *Aug.* C. ep. Parm. II, 13, 29 : Aut si quisquam, sive desertor sive, qui nunquam omnino militavit, nota militari privatum aliquem signet, nonne ubi fuerit deprehensus, ille signatus pro desertore punitur, et eo gravius quo probari potuerit nunquam omnino militasse, simul secum punito, si eum prodiderit, audacissimo signatore ? Aut si forte illum militiae characterem in corpore suo, non militans pavidus exhorruerit et ad clementiam imperatoris confugerit, ac prece fusa et impetrata jam venia militare jam coeperit, numquid homine liberato atque correcto character ille repetitur, ac non potius agnitus approbatur ? An forte minus haerent sacramenta Christiana, quam corporalis haec nota, cum videamus nec apostatas carere baptismate, quibus utique per poenitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo amitti non posse judicatur ? Cf. Ep. 173, 3. In ep. Joan. c. 3. Tract. V, 6. De bapt. VII, 1, 1.

2. *Ambr.* De myst. c. VII, § 42 : Unde repete quia accepisti signaculum spiritale, spiritum sapientiae et intellectus etc... Signavit te Deus Pater, confirmavit te Christus Dominus, et dedit pignus Spiritus in cordibus tuis. Quand donc Halm (*op. cit.*, p. 299) affirme que la doctrine vraiment développée et clairement exprimée du caractère sacramentel ne se trouve pas avant le XIIIe siècle, cela peut être vrai, d'après ce que nous avons vu, non de la substance de la doctrine, mais seulement des applications spéciales.

1. Le Baptême tire son nom du grec Βάπτισμα, Βαπτισμός, Βάπτισις du signe extérieur de l'immersion pratiquée autrefois. Il en porte bien d'autres encore[1] tirés ou du signe extérieur, ou de l'ablution avec de l'eau, ou de ses effets, ou de son côté divin. Au premier point de vue, il est appelé simplement bain (λοῦτρον, *lavacrum*)[2], ou bain mystique[3], sacrement de l'eau[4], mystère de l'eau[5], source sainte[6]; à un autre point de vue, il est appelé le bain de la régénération[7], le symbole ou le sacrement de la renaissance[8], de la vie[9], de la purification, la lumière et l'illumination[10], la consécration[11] (μύησις), le sceau[12], c'est-à-dire le sceau de la foi ou le sceau du Seigneur. Ces noms sont ou bien empruntés textuellement aux saintes Ecritures, comme le nom de régénération à saint Jean (3, 5); ou bien ils viennent naturellement des effets du baptême. Le nom d'illumination (φώτισμα) qui se trouve souvent chez les Pères grecs, désigne d'une part l'instruction dans la foi, le Catéchuménat, par lequel les futurs baptisés étaient préparés à recevoir le sacrement de baptême, de l'autre il désigne la grâce du baptême, qui peut être nommé avec raison, le sacrement de la foi, parce qu'il introduit le baptisé dans la communauté des croyants[13]. Même à ce point de vue la sainte Ecriture (Heb. 6, 4) donne la règle de langage. Saint Augustin appelle le baptême un

1. Cf. Klee. *Dogmengesch.* II, p. 135 et suiv.
2. *Chrys.* De incompreh. hom. IV, 5. *Cyr.* Procat. c. 2.
3. *Greg. Nyss.* Orat. in laud. Basil. (*Migne* XLVI, 793). *Prud.* Peristeph. 6, v. 29.
4. *Tert.* De bapt. c. 12. — 5. *Bas.* De Spir. s. 15, 35.
6. *Aug.* De civ. Dei XIII, 7.
7. Const. apost. 8, 6. *Chrys.* In Jes. hom. I, 2. *Eus.* in Ps. 118, v. 73 (*Migne* XXIII, 1377). *Cyr. Hier.* Cat. 1, 2.
8. *Greg. Nyss.* Orat. catech. c. 32 (*Migne* XLV, 81 sq.). *Hil.* In Ps. 63, 11. *Aug.* De pecc. mir. et rem. II, 27, 37.
9. Const. apost. 2, 7.
10. *Cyr.* Procat. 1, 2. Cat. 13, 21; 18, 32. *Greg. Naz.* 40, 3. *Chrys.* In ep. ad Hebr. hom. 13, 4.
11. *Greg. Nyss.* Orat. catech. c. 35, 40 (*Migne* XLV, 92, 101). *Soz.* H. e. I, 3.
12. *Cyr.* Cat. 17, 35. *Bas.* De bapt. I, c. 1, § 4.
13. *Aug.* De bapt. IV, 15, 22. *Chrys.* Cat. ad illumin. I, 2.

sacrement, et le sacrement de la régénération[1], un sacrement grand, divin, inexprimable.

2. L'eau dans toute l'Eglise, pour parler la langue théologique de plus tard, fut donc employée comme *matière* du Sacrement de baptême; et cela d'après l'institution du Seigneur lui-même. Le Christ a emprunté le signe extérieur du baptême de l'Ancien Testament et des ablutions en usage chez les lévites. Ces ablutions se faisaient avec de l'eau et symbolisaient la purification; il a ainsi donné au baptême des prosélytes, en usage chez les Juifs et au baptême de saint Jean une haute signification. Il parle en outre lui-même de la régénération par l'eau et le Saint-Esprit[2], et il s'est lui-même soumis au baptême de saint Jean dans l'eau du Jourdain. Nous voyons de même le diacre Philippe baptiser avec de l'eau[3], et nous concluons la même chose pour le baptême de Corneille des paroles des Actes des Apôtres (10, 47). Dans les Catacombes de Rome, le baptême est ordinairement représenté par la scène biblique où Moïse frappe le rocher de son bâton et en fait jaillir de l'eau, ou par une cérémonie de baptême, comme elle a peut-être eu lieu, d'après les Actes des Apôtres, 8, 36. De tout ceci, du nom donné au baptême, *baptismus*, *lavacrum*, comme de l'usage de mettre des baptistères dans les églises[4], on peut conclure que l'immersion dans l'eau était en usage comme signe extérieur du baptême (*materia proxima*)[5]. C'est bien l'immersion aussi qui est désignée dans la sainte Ecriture; car c'est ainsi que se pratiquait le baptême des prosélytes juifs, tout comme le baptême de Jean, et celui du trésorier de la reine d'Arabie par le diacre Philippe. Saint Paul y fait de même allusion (Rom. 6, 3 et suiv. Colos. 2, 12). Saint Augustin compare le baptême à l'eau de l'Euphrate, qui porte ses eaux en dehors du paradis terrestre[6], et l'eau

1. In ep. Joann. c. 3. Tract. V, 6. Ecce accepit sacramentum nativitatis homo baptizatus.
2. *Jean*. 3, 5. — 3. Actes des Apôtres 8, 36.
4. *Ambr*. Ep. 20, 4 (ed. *Maur*.). — 5. Cf. *Tert*. De bapt. c. 7.
6. *Aug*. De bapt. VI, 31, 27.

du baptême au sein de l'Eglise qui engendre ses enfants à une vie nouvelle[1]. Il trouve encore le baptême symbolisé dans les premiers versets de la Genèse, d'après lesquels le Saint-Esprit planait sur les eaux[2]; il voit encore un symbole du baptême dans les eaux du déluge, desquelles ne furent sauvés que ceux qui étaient dans l'arche[3]; il voit même un symbole dans la mer Rouge que les enfants d'Israël traversèrent sains et saufs[4], ou enfin dans l'eau qui coula du côté du Christ[5], tandis que le sang symbolise la sainte Eucharistie[6].

Qu'un autre rite que l'immersion dans l'eau, peut-être l'aspersion, ait été en usage, il n'y a de cela dans les Pères aucune mention expresse. Saint Augustin voit dans l'aspersion avec l'eau mêlée de cendres du sacrifice de la vache rousse prescrite par Moïse (Num. 29) une figure du baptême[7], et saint Grégoire dans le miracle d'Elie (3e livre des Rois, 18, 22 et suiv.) qui jette trois fois de l'eau sur le bois du Sacrifice et appelle ensuite par sa prière le feu du ciel qui enflamme le bois[8], voit une image de l'aspersion dans le baptême. De plus, dans ce même temps, il y avait aussi un *baptismus clinicorum;* les catéchumènes qui

1. Sermo 119, 4 : Ecce sunt : sed ex Deo nati sunt. Vulva matris, aqua baptismatis. Cf. *Chrys.* In Joan. hom. 26, 1.

2. De divers quaest. ad Simpl. II, qu. 1, 5.

3. *C. Faust.* XII, c. 17.

4. In Joan. *Tract.* 45, 9 : Mare rubrum significat baptismum. Sermo 353, 4, jam mare rubrum baptisma scilicet Christi sanguine consecratum, verum dejecit Pharaonem.

5. In Joan. *Tract.* 120, 2. Cf. *Tert.* De bap. 16.

6. S. Grégoire de Nysse dans le discours sur le baptême du Christ (*Migne* XLVI, 588) fait aussi allusion à la source d'eau vive, par laquelle Agar fut sauvée dans le désert (Gen. 21, 9), il fait encore allusion à la source près de laquelle le serviteur d'Abraham trouva Rebecca l'épouse d'Isaac, ou à celle près de laquelle Jacob rencontra Rachel. Il montre encore comment le jeune Moïse fut sauvé des eaux etc. D'une manière plus éloquente encore saint Ambroise expose les mystères rattachés à l'eau par la sainte Ecriture et il montre qu'elle opère dans la nature comme un ferment de vie et est un symbole des effets du baptême.

7. *Aug.* Quaest. in heptateuch. IV, c. 33. C. adversarios legis et proph. II, 6, 23.

8. *Greg. Nyss.* Or. in bapt. Chr. (*Migne* XLVI, 592).

étaient préparés suffisamment et tombaient en danger de mort étaient baptisés sur leur lit. Cela ne pouvait pas avoir lieu par immersion, mais tout au plus par aspersion. C'est ce que paraît indiquer saint Cyprien, lorsqu'il défend la validité de ces baptêmes cliniques [1], tout irréguliers qu'ils fussent [2] en ce que celui qui avait reçu le baptême en danger de mort n'avait encore donné aucune preuve de vertu solide, et pouvait être soupçonné d'avoir reçu le baptême seulement par crainte ou par faiblesse. Les Grecs, il est vrai, veulent au contraire des Latins soutenir la nécessité de l'immersion; mais dans leurs rituels [3] nous voyons que si le baptême est à l'ordinaire administré d'une façon toute différente de celle des Latins, c'est-à-dire par infusion ou immersion, dans le cas de nécessité, le baptême par aspersion est regardé comme suffisant.

C'était par contre un usage général de l'Eglise, dont témoignent plusieurs Pères, de n'employer pour l'administration du baptême solennel que de l'eau bénite, quoique une autre eau fût regardée comme suffisante pour la validité. Saint Grégoire de Nysse parle des bénédictions par lesquelles l'autel était sanctifié pour l'oblation du sacrifice, et de celles que l'on fait sur l'huile pour la consacrer, ou sur les prêtres pour les ordonner, et il compare ces effets à ceux de l'eau du baptême, qui a été aussi bénite par avance et soustraite à l'usage profane, pour produire la sanctification par le baptême. Il rappelle en même temps [4] que dans la nature visible nous voyons de grandes choses provenir de causes minimes. Saint Augustin parle de même de l'invocation du nom de Jésus sur l'eau du baptême et du signe de la croix

1. *Cypr.* Ep. 69, c. 12 (ed. Vindob.) : Nec quemquam movere debet, quod aspergi vel perfundi videntur aegri, cum gratiam Dominicam consequuntur, quando Scriptura sancta per Ezechielem prophetam loquatur et dicat : et aspergam super vos aquam mundam.

2. Cf. *Eus.* H. E. VI, 43.

3. Cf. *Denzinger*, Ritus Orientalium I, 17.

4. *Greg. Nyss.* Or. in bapt. Chr. (*Migne* XLVI, 584) : Κατὰ δὲ τὴν ὁμοίαν ἀκολουθίαν.

que l'on y trace dessus [1]. Mais du récit de Rufin et de Sozomène au sujet du baptême donné en jouant au jeune Athanase sur le bord de la mer et que l'évêque Alexandre déclara valide, il résulte tout au moins que la bénédiction de l'eau n'était pas regardée comme une condition pour la validité du baptême. Dans les temps anciens on employait, comme cela est témoigné maintes fois, une triple immersion. Elle rappelait les trois personnes divines, ou encore les trois jours que le corps du Sauveur demeura dans le tombeau, et qui préparèrent la résurrection. Lorsque au VI[e] siècle l'immersion unique fut introduite en Espagne, quelques orthodoxes s'y opposèrent, parce qu'ils voyaient là une pratique arienne qui niait l'homoüsie du Fils et du Saint-Esprit avec le Père. Saint Grégoire le Grand ne déclara pas que la validité du baptême fût ici douteuse ; il n'y avait là qu'une de ces questions de discipline sur lesquelles chaque Eglise pouvait garder sa tradition.

2. Sur l'indication de la forme des sacrements, les Pères des anciens temps sont très discrets, en raison de la discipline de l'Arcane. Cela se voit surtout pour la sainte Eucharistie. Cependant d'après ce qu'ils ont dit, nous pouvons voir ce qu'il y a d'essentiel dans la forme du sacrement de baptême : elle consistait dans l'invocation des trois personnes divines rapportée à l'acte du baptême[3]. Saint Augustin, non seulement mentionne que le baptême était conféré au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit[4], mais il remarque à ce sujet que la forme prescrite dans l'Evangile est essentielle à la validité du sacrement de baptême. De là vient que le baptême

1. *Aug.* Sermo 342, 3 : Per mare transitus baptismus est. Sed quia baptismus, id est, salutis aqua non est salutis, nisi Christi nomine consecrata, qui pro nobis sanguinem fudit, cruce ipsius aqua signatur.

2. Cf. *Greg. Nyss.* Or. in bapt. Chr. (*Migne* XLVI, 585 sq.). *Cyr. Hier.* Cat. 20, 4. *Ambr.* De sacr. II, 7, 20. *Bas.* Ep. 237, 5.

3. Parmi les Pères anténicéens, Tertullien est de cette opinion. Doct. App. de Bapt. 13.

4. *Aug.* Sermo 149, 9, 10. C. Cresc. Don. IV, 13, 15. Cf. *Ambr.* De sacr. II, 7, 22, qui trouve dans l'expression « in nomine » à cause du singulier, une indication de l'unité de l'essence divine.

de la plupart des hérétiques anciens était regardé comme valide, car il y avait plutôt des hérétiques qui ne baptisaient pas du tout, que des hérétiques qui changeassent la formule[1]. Les additions des hérétiques à la forme ne nuisent pas plus à la validité, que le défaut d'intelligence[2] ou une erreur du ministre[3].

Il est vrai que dans la sainte Ecriture, surtout dans les passages où le baptême chrétien est opposé au baptême de saint Jean-Baptiste, il est question d'un baptême au nom du Christ (Gal. 3, 7. Rom. 6, 3). Seulement de là on ne peut décider quelle est la forme essentielle du sacrement[4]. Saint Basile discute là-dessus et remarque qu'en d'autres endroits de la sainte Ecriture, il est fait mention d'un baptême du Saint-Esprit (Luc 3, 6 ; Actes des Ap. ; I Corinth. 12. 13) sans qu'il soit parlé du Père ou du Fils. Il faut donc ici encore avoir recours à la tradition et à l'enseignement de l'Eglise, si nous voulons arriver à une certitude sur ce qui est essentiel dans la forme. « La tradition que nous avons sur la grâce vivifiante doit être inviolablement gardée », dit saint Basile[5]. « S'il est dangereux de la part du ministre, de séparer le Saint-Esprit du Père et du Fils, et si cela rend le baptême inefficace pour le sujet, comment pouvons-nous dans la doctrine séparer l'Esprit du Père et du Fils[6] ? »

1. *Aug.* De bapt. VI, 25, 47 : Ceterum quis nesciat non esse baptismum Christi, si verba evangelica, quibus Symbolum constat, illic defuerint ? Sed facilius inveniuntur haeretici qui omnino non baptizent quam qui non illis verbis baptizent. Ideoque dicimus non omnem baptismum Christi, id verbis evangelicis consecratum, ubique eundem esse, nec hominum quorumlibet et qualibet perversitate violari.

2. *Aug.* De bapt. IV, 12, 18 : Sed cum baptisma verbis evangelicis datur, qualibet ea perversitate intelligat ille, per quem datur vel ille cui datur, ipsum per se sanctum est propter illum cujus est.

3. Ibid. c. 15, 22. Cf. de unico bapt. c. Pet. c. 3, § 4 : Si denique de ipsa etiam Trinitatis unitate dissentientem haereticum invenio, et tamen evangelica et ecclesiastica regula baptizatum, intellectum hominis corrigo, non Dei violo sacramentum.

4. Ibid. § 47. — 5. De Spir. s. c. 12, 28.

6. Cf. Ibid. c. 10, 26. Parmi les Pères anténicéens, saint Cyprien (Ep. 73, ed. Vindob, ad Jubaian., c. 17, 18) s'était exprimé de la même manière. De même Euloge d'Alexandrie explique d'après Photius (Cod. 280) que le

Il n'y a pas d'autres Pères qui fassent mention si expressément d'un baptême conféré au nom du Christ seul, mais ils indiquent toujours comme nécessaire l'invocation de la Sainte Trinité.

Quant à ce qui concerne dans la formule la mention de l'acte même du baptême, dans l'Eglise latine la formule en usage est : *ego te baptizo*. Les Orientaux, au contraire, c'est-à-dire ce qui reste encore en Orient des sectes séparées dès les temps des Pères, ne s'entendent pas là-dessus ; tandis que les uns emploient la même formule que les Latins, les autres disent *baptizetur* ou *baptizatur* [1].

4. L'institution du baptême par le Christ a été admise par tous les Pères. Saint Augustin a combattu d'une façon particulière les Donatistes sur ce point de doctrine ; et il montrait que la disposition morale du ministre n'avait aucune influence sur l'effet du sacrement, parce que c'était précisément un sacrement du Christ. Quant à savoir quand le sacrement a été institué par le Christ, il ne le cherche pas. En admettant cependant que les disciples (d'après S. Jean, 4, 1.) ont administré le vrai et parfait baptême chrétien, essentiellement différent du baptême de saint Jean, il paraît supposer que le baptême avait déjà été établi par le Christ [2]. Ailleurs, il se demande à propos de ceux qui avaient été baptisés par les disciples (Jean, 4, 1) s'ils avaient reçu le Saint-Esprit. Et il est pour l'affirmative tant pour ceux dont il s'agit ici que pour le bon larron, qui reçut le baptême de désir, quoique le Saint-Esprit ne fût pas encore descendu visiblement sur la communauté chrétienne [3]. Seulement d'autres assimilent le baptême donné par les disciples avant la descente du Saint-Esprit au baptême de saint Jean, et lui accordent

baptême au nom de Jésus, est le baptême prescrit par Jésus, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. De même Fulgence (Adv. Fabian. 9, X, fragm. 37). Saint Ambroise (De Spirit. § I, 3, 41) paraît être pour la validité du baptême au nom de Jésus, mais ailleurs il se prononce pour la nécessité de l'invocation de la Trinité (De myst. IV, 20.

1. Cf. *Denzinger* I, c. p. 18, sqq.

2. *Aug.* De unit. eccl. 21, 58. — 3. De diversis quaestt. qu. 62.

seulement le pouvoir de préparer à la foi [1]. Que le Christ ait institué le baptême lors de son baptême dans le Jourdain, les Pères ne le disent pas expressément, mais ils répètent ce que nous trouvons ailleurs à ce sujet, chez les Pères anténicéens, à savoir que le Christ n'a pas été sanctifié pour la première fois par son baptême, mais qu'il a sanctifié les eaux et leur a communiqué les vertus sacramentelles [2].

5. Dans la description des effets du baptême, les Pères se jettent souvent dans des développements de pure rhétorique et, selon le point de vue spécial de leur polémique, tiennent plus ou moins compte de tel ou tel effet. Saint Augustin affirme spécialement contre les Pélagiens la rémission des péchés, surtout celle du péché originel, tandis que les Pères grecs décrivent abondamment l'établissement positif du baptisé dans la grâce.

Comparons enfin la doctrine des effets du baptême chrétien avec ceux du baptême de saint Jean. Ce dernier, dans le Nouveau Testament, n'est pas assimilé au premier, et n'est pas regardé comme suffisant pour la vie éternelle, et pour entrer dans le nouveau royaume de Dieu. Sur ce point saint Cyrille de Jérusalem n'est pas seul ; il accorde, même au baptême de Jean, la rémission des péchés comme effet, et il fait consister l'avantage du baptême chrétien à produire immédiatement l'adoption divine ou la communication du Saint-Esprit, en même temps que notre introduction dans le corps mystique du Christ, avec la participation à ses souffrances, à sa mort et à sa résurrection : « Que personne ne croie, dit-il [3], que le baptême consiste simplement dans la grâce de la rémission des péchés, tout comme le baptême de Jean qui remettait simplement les péchés. Bien plus, nous savons que non seulement il produit le pardon des péchés et communique le Saint-Esprit, mais est en outre un *antitype* des souffrances du Christ... C'est ce que dit l'Apôtre

1. *Chrys.* In Joan. hom. 29, 1.
2. *Ambr.* Expos. ev. sec. Luc. 2, 83. *Hier.* Adv. Lucif. c. 6 (ed. *Vallarsi* II, 177).
3. *Cyrill. Hieros.* Cat. 20, 6.

à ceux qui affirment que le baptême ne renferme pas une participation aux souffrances du Christ.» Saint Cyrille dans ces paroles ne veut ni comparer le précurseur au Seigneur [1], ni mettre le baptême de Jean sur la même ligne que le baptême chrétien : mais il attribue pourtant au baptême de Jean la puissance de remettre les péchés. A cette opinion se rattachent beaucoup d'autres Pères [2]. Seulement, si nous considérons de plus près les expressions qu'ils emploient, nous voyons qu'ils attribuent au baptême de Jean cette vertu, non comme la produit un sacrement chrétien, mais seulement en union avec la foi du baptisé, c'est-à-dire pour parler la langue postérieure de l'Ecole non pas *ex opere operato*, mais *ex opere operantis*. C'est la foi au Sauveur futur qui a produit la sanctification dans l'ancienne alliance, comme au temps de Jean la grâce de la régénération. Tel est l'avis de saint Cyrille d'Alexandrie [3]. D'autres appellent le baptême de saint Jean un baptême de pénitence et ne décident pas comment on accorde à ce baptême la rémission des péchés [4], lorsque seul le baptême du Christ est le baptême du Saint-Esprit. Saint Basile caractérise le baptême de Jean comme une initiation, celui du Christ comme la perfection ; l'un désigne la conversion du péché, l'autre opère l'union avec Dieu et la filiation divine [5]. Là où il fait un parallèle entre la figure de l'Ancien Testament, le baptême de Moïse, et l'accomplissement de cette figure dans le Christianisme, le baptême chrétien, il pose cette question : « Quelle était cette

1. Cf. Cat. 3, 9.

2. *Eus.* Demonst. IX, 5. *Hil.* In Ps. 118, litt. 3, 5. *Ambr.* In Ps. 37, n. 3. *Opt.* Schism. Don. V, 5 : Cum hanc rem cumulet Joannes Baptista, qui praecursor venerat Salvatoris, cum multos tingeret in poenitentia et remissa peccatorum etc.

3. Thes. assert. 11 (*Migne* LXXV, 176) : Κατὰ δὲ τὸν Ἰωάννου καιρὸν καὶ λοιπὸν ἐφεξῆς, ἡ τοῦ πνεύματος δόσις καὶ ἡ διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος εἰς θεὸν ἀναγέννησις, διὰ πίστεως ἁρπάζεται. A un autre endroit le baptême de Jean est mis sur le même pied que les ablutions mosaïques (εἰς μετανοίαν). Cf. in Joan. 1. II (*Migne* LXXIII, 260).

4. *Greg. Naz.* Or. 39, 17.

5. *Bas.* Hom. 13 (in s. bapt.), 1 : Ἐκεῖνο εἰσαγωγικὸν τὸ βάπτισμα, τοῦτο τελειωτικόν· ἐκεῖνο ἁμαρτίας ἀναχώρησις, τοῦτο οἰκείωσις πρὸς θεόν.

rémission des péchés? quel était ce renouvellement de la vie dans ce baptême de la Mer Rouge? quel don spirituel était accordé par l'intermédiaire de Moïse? quelle était cette destruction du péché? Avec le Christ cela n'a pas disparu pas plus que cela n'a été rétabli par lui [1]. Si le baptême de saint Jean n'est pas plus parfait que celui-ci, il n'a certainement aucune vertu rémissive. Même dans saint Grégoire de Nysse, on ne voit pas trop clairement dans quel sens il attribue au baptême de saint Jean la rémission des péchés, car il place saint Jean parmi les hommes saints et grands, parce qu'il a par sa prédication attiré le peuple au désert, a fait disparaître ses péchés par la prédication de la pénitence, et les a purifiés par l'immersion dans l'eau du Jourdain [2].

Les paroles de ces derniers Pères s'expliquent facilement et se rattachent nettement aux paroles de la sainte Ecriture où le baptême de saint Jean est appelé baptême de la Pénitence (Matth. 3, 10) et où la communication du Saint-Esprit est toujours considérée comme l'avantage capital du baptême chrétien (Marc, 1, 8; Luc, 3, 16; Jean, 1, 33; Act. des Ap. 1, 5; 17, 47); mais comment justifier que saint Cyrille de Jérusalem accorde la rémission complète des péchés comme effet au baptême de Jean, et la filiation adoptive seulement au baptême chrétien? Touttée [3] croit pouvoir interpréter que par adoption saint Cyrille a voulu désigner la déclaration solennelle et le sceau de cette déclaration dans le sacrement de confirmation, qui, d'après l'usage d'alors, était ordinairement conféré immédiatement après le baptême. En effet aux passages bibliques cités, le Seigneur a caractérisé le baptême de la Pentecôte, comme étant spécialement le baptême du Saint-Esprit. On peut aussi bien par la pensée séparer l'acte divin de la rémission des péchés de la communication du Saint-Esprit

1. De Spir. s. 14, 32.

2. *Greg. Nyss.* Or. in laudem Bas. (*Migne* XLVI, 793): Πάντα τὰ τοιαῦτα τῷ τε κηρύγματι τῆς μετανοίας ἐκλύων, καὶ τῷ περιρραντηρίῳ ὕδατι κατὰ τὸν Ἰορδάνην ἐκπλύνων, ἐν οὐδενὶ τὸ ἔλαττον τῶν ἐν ἀρετῇ προωδευκότων ἐν τοῖς κατὰ θεὸν ἐπεδείξατο.

3. Proleg. diss. III, p. 196.

ou de l'infusion de la grâce sanctifiante ; les deux actes pourraient dans d'autres conditions être réellement séparés ; mais dans l'ordre actuel des choses il n'y a pas de rémission des péchés sans infusion de l'amour (I Jean, 3, 14), pas de justification sans sanctification. Saint Cyrille, au passage cité, semble avoir fait la même supposition[1]. On ne se trompera donc pas si, par la filiation divine qui n'est donnée aux hommes que par le baptême chrétien, on entend, dans saint Cyrille du moins, une participation particulière à la filiation du Logos incarné et par là le droit à l'union divine immédiate avec lui après la mort[2]. Tout cela, d'après saint Cyrille, était aussi peu attaché au baptême de Jean que le caractère ineffaçable[3]. Parfois aussi il entend par la rémission des péchés opérée par le baptême chrétien une rémission complète qui purifie l'âme de toute souillure, la guérit de toute blessure, de toute peine, et la rend capable d'entrer immédiatement au Ciel[4]. Saint Augustin établit d'une manière plus juste et plus claire la différence entre le baptême de saint Jean et le baptême chrétien. Il mentionne d'abord pourquoi le Sauveur a reçu le baptême de Jean ; c'était parce qu'il voulait nous donner un exemple d'humilité, et nous apprendre à ne pas nous dispenser du baptême qu'il devait instituer. De plus la sainte Ecriture, ajoute saint Cyrille, nous apprend (Act. des Ap. 19, 5) que le baptême de Jean ne suffit pas pour la vie éternelle et par la conduite des Apôtres dans d'autres cas, comme au baptême de Corneille, elle nous apprend qu'il n'est pas nécessaire qu'il précède le baptême chrétien et qu'il doit être omis dans les circonstances actuelles. Le baptême de Jean n'a donc pas lui-même opéré la rémission des péchés, il a seulement donné l'espérance de pouvoir par la foi au Christ et par le baptême chrétien obtenir la rémission des péchés. Cependant saint Cyrille ajoute qu'il ne veut pas combattre ceux qui

1. *Cyr. Hieros.* Cat. 16, 3 ; 17, 2.
2. Cat. 3, 12 ; 20, 6, 7. — 3. Cat. 3, 3 ; 4, 16 ; 16, 24 ; 17, 35.
4. Cat. 3, 15 ; 15, 23 ; 18, 20.

accordent au baptême de Jean une vertu rémissive et au baptême du Christ une vertu sanctifiante plus élevée [1].

Saint Jérôme explique le baptême de Jean dans le même sens et ne lui attribue aucune vertu rémissive, car un tel effet renferme la communication du Saint-Esprit, qui est réservée dans l'Evangile au baptême chrétien [2]. Saint Grégoire le Grand est de cet avis [3].

Pour ce qui regarde les effets du baptême chrétien considérés en particulier, nous voyons d'après ce qui vient d'être dit que le baptême a un double effet : la purification de tous les péchés et la communication d'une vie nouvelle dans le Saint-Esprit. Saint Basile donne au signe de l'immersion la signification, que nous lui trouvons chez l'Apôtre [4], il décrit ensuite cette nouvelle vie dans le Saint-Esprit. « Par le Saint-Esprit, dit-il, l'entrée du royaume du Ciel nous est ouverte, nous sommes faits de nouveau enfants de Dieu. Il nous est permis d'appeler Dieu notre père, nous participons à la grâce du Christ, nous sommes enfants de lumière, héritiers de la gloire éternelle, en un mot nous pouvons aspirer à la plénitude des grâces pour cette vie et pour l'autre [5] ». De semblables descriptions se trouvent aussi chez les autres Pères [6]. Dans le haut degré de grâce que reçoit le chrétien dans le baptême est la raison qui fait qu'après le baptême, le péché revêt un caractère si grave. Le baptisé noue avec Dieu un pacte, par lequel il s'engage à mener désormais une vie morale en rapport avec la grâce qu'il a reçue, de sorte que le péché revêt dès lors le caractère d'un parjure [7]. Saint Grégoire de Nysse, pour expliquer cette communication mystérieuse de la vie dans le baptême par l'ablution avec de l'eau, le rapproche de la formation de la vie naturelle, qui nous apparaît aussi mystérieuse, et a pareillement des cau-

1. *Aug.* De bapt. V, 10, 12.
2. *Hier.* Adv. Lucif. c. 7 (ed. *Vallarsi* II, 178 sqq).
3. In Evang. hom. 20, 2. — 4. *Bas.* De Spir. s. 15, 35.
5. *Bas.* De Spir. s. 16, 36.
6. V. sur saint Grégoire de Nazianze plus haut § 61.
7. *Greg. Naz.* Or. 40, 8.

ses invisibles. Ici comme là, Dieu doit coopérer avec sa puissance conservatrice et créatrice. Que dans le baptême Dieu opère infailliblement (à condition que rien d'essentiel ne manque au baptême), la véracité et la fidélité de l'Homme-Dieu, qui a communiqué cette puissance au baptême, nous l'assurent[1]. Le même saint explique la grâce sanctifiante comme un principe de vie producteur, par lequel nous avons la facilité de produire des œuvres bonnes et méritoires. « Faites que le baptême, dit-il en exhortant les catéchumènes, descende en vous comme il descendit du ciel sur Jésus, qu'il n'y trouve pas de duplicité, il apporte aussi avec lui la douceur et toute une postérité, et s'il trouve un homme bien purifié, un argent bien pur et bien poli, il s'y établit volontiers. pl réchauffe l'âme de sa chaleur, la couve pour ainsi dire et Iui prépare et lui |donne une riche descendance. Je veux dire les bonnes œuvres, les paroles honnêtes, la foi, la piété, la justice, la tempérance, la chasteté, la pureté[2]. »

Saint Cyrille d'Alexandrie combat Julien qui, pour ridiculiser la foi des chrétiens aux effets du baptême, disait qu'il est incapable même de guérir des infirmités corporelles, à plus forte raison des spirituelles. Saint Cyrille répond en rappelant les merveilles que Jésus a opérées avec le secours le l'eau. Ensuite il sépare les effets du baptême qui comprennent tout d'abord le commencement d'une nouvelle vie et de la justification. « Si, dit-il, le législateur nous justifie nous délivre de tout crime, nous remet la peine due au déché, et nous place, d'une manière connue de lui seul dans une nouvelle vie mortifiée et agréable à Dieu, qui alors nous condamnera encore ? Quelle tache est encore en nous ? il est difficile de le dire[3] ». Il explique ensuite l'image du feu employé pour caractériser le Saint-Esprit (Matth. 3, 11), comme une image qui désigne la purification de tout alliage impur. Ici encore nous voyons la justification en tant qu'ef-

1. *Greg. Nyss.* Or. cat. c. 34 (*Migne* XLV, 85).
2. De baptismo (*Migne* XLVI, 421).
3. *Cyr. Alex.* C. Jul. VII (*Migne* LXXVI, 878. 880).

façant les péchés et les souillures de l'âme, étroitement unie à la sanctification.

D'après saint Ambroise, non seulement le baptême purifie de tout péché [1], mais il apporte la sanctification par le Saint-Esprit [2]. Saint Chrysostome [3] dit de même : il attribue au baptême la vertu non seulement d'effacer les péchés commis mais encore de nous défendre [4] contre les péchés à l'avenir et de nous changer en hommes nouveaux [5].

Sur ce point saint Augustin, dans ses écrits contre les Pélagiens, est on ne peut plus décisif. Le premier effet du baptême est, selon lui, d'effacer le péché originel, pour les enfants qui reçoivent le sacrement avant l'âge de raison [6], d'effacer ce péché et les péchés personnels chez les adultes [7]. Si donc l'enfant qui n'a pas l'âge de raison meurt après le baptême, avant d'avoir l'âge de discrétion, il est assuré de la vie éternelle [8], même chez les adultes, la vertu purifiante du sacrement va si loin que non seulement il efface le péché, mais purifie aussi les désirs de péché [9], qui ne disparaîtront entièrement qu'au ciel. En un autre endroit, il désigne comme effet du baptême, la délivrance, non seulement de tout péché, mais même de tous les autres maux ; de ces derniers en tant que par le baptême nous est donné l'espoir et l'attente d'en être délivrés par la résurrection des justes.

1. *Ambr.* Ep. 70, 24. De sacr. III, 1, 7. De Cain et Abel II, 3, 10.

2. De Spir. s. III, 24, 25. De interpell. Job et David II, 10, 36 : Cithara est, quando septiformem accipit spiritum in baptismatis sacramento. Hexaem III, 5, 23 : Nam illud quid dicam, quod unda peccatum abluit, et sancti spiritus aura salutaris aspirat ?

3. *Chrysost.* In Joan. hom. 25, 2. — 4. In ep. ad Rom. hom. 11, 1.

5. In acta Apost. hom. 23, 3. — 6. *Aug.* De gen. ad litt. 10, 14, 25.

7. Sermo 5, 2 ; 56, 12. De nupt. et conc. I, 26, 29 : In eis ergo qui regenerantur in Christo cum remissionem accipiunt prorsus omnium peccatorum, utique necesse est, ut reatus etiam hujus licet adhuc manentis concupiscentiae remittatur, ut in peccatum, sicut dixi, non imputetur.

8. Ep. 98, 10.

9. De pecc. orig. 40, 44 : Ac per hoc non solum peccata omnia, quorum nunc remissio fit in baptismo, quae reos faciunt, dum desideriis vitiosis consentitur atque peccatur ; verum etiam ipsa desideria vitiosa, quibus si non consentitur, nullus peccati reatus contrahitur, quae non in ista, sed in alia vita nulla erunt, eodem lavacro baptismatis universa purgantur.

Même pour les péchés véniels dans le reste de la vie, il nous donne l'espoir du pardon, car nous pouvons l'obtenir en tant que nous sommes baptisés par la prière quotidienne et par d'autres bonnes œuvres[1]. Cependant le baptême ne délivre pas de toutes les suites du péché originel, spécialement de la concupiscence désordonnée[2], qui prépare encore aux baptisés de continuelles tentations, afin qu'en la combattant ils puissent acquérir des mérites et atteindre à un haut degré de vertu[3], à plus forte raison chez les adultes, l'attachement au péché qui résulte de péchés actuels répétés, ou la force de l'habitude ne sont-ils pas enlevés par le baptême L'habitude reste et doit être surmontée par un combat continuel pour la vertu. Mais à la fin des temps, dans la résurrection de la chair, le baptême opérera dans les justes la seconde régénération et les délivrera de toutes les suites du péché[4]. Le baptême n'enlève donc pas immédiatement tous les maux[5], quoiqu'il ne reste dans le baptisé rien de condamnable[6].

L'autre effet du baptême mentionné plus haut est la sanctification positive de l'âme par l'infusion de l'amour surnaturel et la communication du Saint-Esprit. Cette grâce pénètre l'âme dans ses puissances morales, la fortifie et la consacre pour la pratique du bien, lui donne enfin de nouvelles forces pour tendre vers les biens véritables du salut[7].

Par le baptême, nous recevons la filiation divine, qui atteindra sa plénitude et sa perfection dans la résurrection[8];

1. De nupt. et conc. I, 33, 38.
2. C. Jul. II, 3, 7; II, 5, 12 : Istam vero legem peccati, cujus manentis reatus in sacro fonte remissus est, propterea vocavit (Ambrosius) iniquitatem, quia iniquum est, ut caro concupiscat adversus spiritum etc. De contin. 7, 18 : Quam sane culpam per lavacrum regenerationis Dei gratia fidelibus jam remisit, sed sub ejusdem medici manibus adhuc natura cum suo languore confligit.
3. C. Jul. VI, 14, 41.
4. *Aug.* C. duas epp. Pelagg. 3, 5. De nupt. et conc. I, 34, 39.
5. C. Jul. VI, 17, 51. — 6. In Ps. 118, sermo 3, 2. — 7. Retract. I, 12, 5.
8. De pecc. mer. et rem. II, 8, 10 : Adoptio ergo plena filiorum in redemptione fiet etiam corporis nostri. Primitias itaque spiritus nunc habemus, unde jam filii Dei re ipsa facti sumus, in ceteris vero spe sicut alvi, sicut innovati, ita et filii Dei.

nous devenons membres du corps du Christ, frères du Christ, participant à sa filiation par la grâce et obtenant ainsi une dignité impossible à décrire. Même les enfants participent à cette grâce du baptême, avec la seule différence qu'ils ne se préparent pas à la recevoir, et ne la manifestent pas immédiatement par leurs actions [1].

Selon saint Augustin, cette vertu sanctifiante du baptême doit s'étendre même jusqu'au corps [2], quand elle se manifestera dans tout son éclat à la résurrection. En outre, comme cela a été déjà mentionné dans les sacrements en général, le baptême possède un effet particulier : il imprime un caractère ineffaçable qui est indépendant de la digne réception du sacrement. Car les deux effets du baptême déjà indiqués, la rémission du péché et la communication de la grâce ont pour condition la pénitence et la disposition convenable du baptisé. Si ces conditions font défaut l'effet n'est acquis que plus tard quand elles sont réalisées [3]. Le caractère ineffaçable s'imprime au contraire par tout baptême valide. De là saint Augustin veut en un certain passage déduire pour l'Eglise le droit de ramener les transfuges par des peines et des châtiments [4]. C'est pour lui un signe royal de souveraineté, car le baptisé en recevant le sacrement et le nom de chrétien reçoit le sceau ineffaçable et la marque du Christ. D'autres Pères donnent cette doctrine comme celle de l'Eglise [5]. Saint Augustin d'autre part avait réfuté les théories exagérées sur les effets du baptême entre autres celle de Jovinien qui affirmait qu'après le baptême on ne pouvait plus pécher [6] et d'autres encore qui

1. De pecc. mer. I, 9, 10.
2. C. Jul. VI, 13, 40. De cataclysmo sermo (dubius) ad Catech. c. 3 : Debetis autem nosse cur virtus illius aquae et animae prosit et corpori.
3. De bapt. IV, 3, 4.
4. Ep. 185, 6, 23 : Sic enim error corrigendus est ovis, ut non in ea corrumpatur signaculum redemptoris. Neque enim si quisquam regio charactere a signato desertore signetur etc.
5. Cf. *Symeon. Métaph.* ex opp. *Basil.* excerpt. sermo 8 de poen. n. 5 (ed. *Maur.* III, 517).
6. *Aug.* De haer. c. 82.

pensaient que la foi et le baptême suffisaient seuls pour la vie éternelle, dût la grâce reçue n'être suivie d'aucune bonne œuvre[1]. Si d'autres enfin veulent admettre en revanche que ceux qui ont reçu le baptême et ne se séparent pas de l'Eglise par hérésie ou par schisme ne peuvent se perdre et que même pour les péchés les plus graves ils n'ont à craindre que des peines temporelles[2], ou encore s'ils n'excluent pas du salut les hérétiques baptisés, quelque grands que soient leurs péchés, il estime que de telles propositions procèdent d'une bonté pleine de faiblesse et ne font qu'augmenter la facilité à pécher[3]. Au contraire, le péché commis après le baptême n'en est que plus grave aux yeux de Dieu[4].

Il faut encore mentionner un effet du baptême, qui se comprend de lui-même, et est à cause de cela peu traité par les Pères. En tant que premier des sacrements, le baptême nous incorpore à l'Eglise et par cela nous donne droit aux autres sacrements. Que ce fût là la foi de l'Eglise, cela ressort des disputes au sujet de la réitération du baptême des hérétiques ; vu que des deux côtés on admettait que seul le baptême valide rend membre de l'Eglise. Saint Augustin[5] indique comme une tradition de l'Eglise de ne laisser approcher de l'autel que les seuls baptisés.

6. A la doctrine des effets du baptême les Pères rattachent toujours celle de sa nécessité (*necessitas medii*) pour la vie éternelle; cette question est en effet la suite de la première, puisque le baptême est le moyen de produire ces effets. Le Seigneur a donné au sujet de cette doctrine les enseignements les moins équivoques (Marc,

1. De fide et operibus 13, 20 : Videant igitur, non ei (juveni diviti) dictum esse ut crederet et baptizaretur, quo solo adjutorio putant isti venire hominem ad vitam, sed morum praecepta homini data, quae utique sine fide custodiri observarique non possunt.

2. De octo Dulcit. quaestt. I, 10. De civ. Dei XXI, 20.

3. Cf. De civ. Dei XXI, 19. — 4. De fide et operibus c. 25, § 47.

5. De bapt. II, 14, 19. Cf. De pecc. mer. et rem. I, 20, 26. *Cyr. Alex.* In Joan. 20, 17.

16, 1, 7 ; Jean, 3, 5). Quant à la question de savoir s'il faut affirmer cette nécessité, même au sujet des enfants qui n'ont pas encore l'âge de raison, elle est rattachée à la doctrine du péché originel, et à la question de savoir si le Seigneur a institué même pour les enfants ce moyen de salut. Là-dessus, nous ne pourrons tirer des paroles de la sainte Ecriture seule une pleine certitude ; les explications des Pères et l'enseignement infaillible de l'Eglise nous sont nécessaires. Si déjà dans les temps anténicéens quelques Pères affirmaient la nécessité du baptême[1], les expressions des Pères postnicéens sont d'autant plus claires ; telles celles de saint Cyrille de Jérusalem[2], de saint Grégoire de Nazianze[3], de saint Chrysostome[4]. Ce dernier rattache à la doctrine de la nécessité du baptême, une exhortation aux catéchumènes où il les engage à ne pas tarder de recevoir le baptême.

L'usage du baptême des enfants nous atteste encore plus cette croyance de l'Eglise. Il régnait déjà avant le concile de Nicée[5], quoique d'une autre manière que celle qui fut employée plus tard. Ici c'étaient des parents qui faisaient difficulté de laisser baptiser leurs enfants, de peur que plus tard ils ne renonçassent à leur foi et ne fussent un déshonneur pour l'Eglise ; là c'était l'entourage païen, la religion païenne d'un père qui faisaient hésiter à conférer le baptême à l'enfant. Sainte Monique même ne fit pas baptiser saint Augustin dans son enfance. Pourtant l'usage du baptême des enfants était au temps de saint Augustin si général et si rattaché à la doctrine, que ce saint docteur déclare que c'est là une tradition apostolique qui vient vraisemblablement du Sauveur[6]. Les Pélagiens ne pouvaient pas nier ce fait ; ils y cherchèrent des explications diverses afin d'échapper aux consé-

1. *Iren.* Adv. haer. III, 17, 2. *Tert.* De bapt. c. 13. *Cypr.* Epp. 66, 5 (ed. *Vindob.*).

2. Cat. 3, 10. — 3. Or. 40, 16.

4. In Joan. hom. 25, 3 : Ἀλλ' εἰ γένοιτο ὃ μὴ γένοιτο, ἀπροσδοκήτου τῆς τελευτῆς ἐπελθούσης, ἀμυήτους ἐντεῦθεν ἀπελθεῖν, κἂν μυρία ἔχωμεν ἀγαθά, οὐδὲν ἡμᾶς ἕτερον διαδέξεται, ἢ γέεννα καὶ σκώληξ ἰοβόλος καὶ πῦρ ἄσβεστον καὶ δεσμὰ ἄλυτα.

5. Vgl. *Hist. des Dog.* I, 378, 477 (2e éd. al.).

6. *Aug.* De pecc. mer. et rem. I, 26, 39.

quences que tirait saint Augustin pour le péché originel de ce baptême *in remissionem peccatorum.* Ils voulaient bien reconnaître une nécessité du baptême, non pour remettre les péchés et pour la vie éternelle, mais seulement pour acquérir des droits au ciel[1]. D'après la doctrine de l'Eglise, le baptême est nécessaire pour la vie éternelle aux enfants comme aux adultes[2]. La nécessité de la Rédemption, et de son application par le baptême d'un côté, comme l'universalité du péché originel de l'autre sont en corrélation si étroite que l'un seul peut mettre fin à l'autre. Selon la doctrine de la sainte Ecriture tous les hommes doivent être sauvés par le Christ et ne peuvent l'être que par lui. S'ils ne sont rattachés à son corps, c'en est fait de leur salut. Cette vérité, si on veut maintenir la justice de Dieu, suppose cette autre : qu'une faute héréditaire pèse sur chaque homme[3]. Dans un cas de nécessité, le baptême peut bien être remplacé par la contrition parfaite, comme nous le dirons bientôt; seulement celui qui a été ainsi justifié, quelque degré de grâce et de perfection qu'il puisse supposer avoir acquis, est tenu à recevoir le baptême, s'il peut le recevoir. Car le Christ a voulu que l'homme parvînt au salut en se soumettant humblement à un signe extérieur, puisque c'était par orgueil qu'il avait commis la première faute. Et pour cela, lui-même, le premier a donné l'exemple en allant recevoir au Jourdain son baptême[4].

Cette nécessité du baptême existe autant pour les enfants des fidèles et des justes que pour ceux des infidèles et des

1. De anima et ejus orig. 9, 11. De pecc. mer. et rem. I, 18, 23.

2. Enrich. c. 43 : A parvulo enim recens nato usque ad decrepitum senem, sicut nullus est prohibendus a baptismo, ita nullus est qui non peccato moriatur in baptismo : sed parvuli tantum originali, majores autem etiam iis omnibus moriuntur peccatis, quaecunque male vivendo addiderunt ad illud quod nascendo traxerunt.

3. De pecc. mer. et rem. III, 4, 7.

4. *Aug.* De bapt. IV, 22, 29 : Usque adeo nemo debet in quolibet provectu interioris hominis, si forte ante baptismum usque ad spiritalem intellectum pio corde profecerit, contemnere sacramentum, quod ministrorum opere corporaliter [adhibetur, sed per hoc Deus hominis consecrationem spiritaliter operatur.

pécheurs; tous ont le péché originel, car tous descendent par génération naturelle d'Adam. Quand l'Apôtre parle de la sanctification de l'époux infidèle par l'époux chrétien, et de la sanctification des enfants par les parents, il n'entend pas une sanctification proprement dite, par la communication du Saint-Esprit, mais une sanctification au sens large, comme quand nous sanctifions nos aliments par la prière [1].

De la nécessité du baptême découle le devoir (*necessitas praecepti*) de le recevoir. Aucune vertu ni justification, quelque degré qu'elle atteigne, ne peut en dispenser. Pour les enfants, ce devoir incombe aux parents et à ceux qui doivent en prendre soin. C'est pour cela que tous les Pères exhortent les catéchumènes eux-mêmes [2] et leurs parents [3] à ne pas retarder la réception du baptême, et blâment la conduite de ceux qui reculent cette réception jusqu'à la fin de leur vie, car cette conduite est ordinairement unie à l'impénitence et au mépris des préceptes chrétiens.

L'eau baptismale ne peut être suppléée que dans deux cas: par ce qu'on appelle le baptême de sang [4] et le baptême de désir (*baptismus sanguinis et fluminis*). Saint Grégoire parle d'un baptême du martyre et d'un baptême des larmes (βάπτισμα μαρτυρίου, βάπτισμα δακρύων [5]) pour remplacer le baptême sacramentel, et le premier est d'autant plus heureux, qu'il enlève aussitôt au baptisé le danger de pécher. Relativement au martyre, tous les Pères sont d'accord avec lui [6] et plusieurs

1. De pecc. mer. et rem. II, c. 25 sq., §§ 40-43.

2. *Symeon. Metaph.* ex opp. *Basil.* excerpt. sermo 8 (de poenit), 3 sqq. *Greg. Naz.* Orat. 40, 11. *Chrysost.* In acta Apost. hom. 23.

3. *Greg. Naz.* Orat. 40, 17. Au chapit. 28 du même discours, il insiste sur l'administration du baptême, spécialement dans le cas où l'enfant est en danger de mort. D'ailleurs, il pense que l'on peut au plus retarder l'administration du baptême jusqu'à la troisième fois où l'enfant est en danger de mort.

4. Pour l'expression *baptême de sang* v. le passage de saint Marc, 10, 38.

5. *Greg. Naz.* Or. 39, 17.

6. Cf. *Cypr.* Ep. 73, 22 (ed. Vindob.). *Cyr. Hier.* Cat. 3, 10. *Basil.* De Spir. s. 16, 32. *Chrys.* Hom. in S. Lucianum mart. n. 2 : Καὶ μὴ θαυμάσητε, εἰ βάπτισμα τὸ μαρτύριον ἐκάλεσα. *Aug.* C. litt. Petil. II, 23, 52. *Ambr.* In Ps. 118, n. 14. *Cass.* Coll. 20, 8.

disent la même chose dela contrition parfaite dans le cas de nécessité[1]. Saint Augustin[2] remarque justement qu'un tel cas de nécessité ne peut se présenter que quand ce sacrement, pour quelque motif que ce soit, ne peut être reçu; mais il ne cherche pas précisément quel est l'acte d'amour qui est nécessaire pour une pénitence et une conversion, qui justifie en cas de nécessité, même sans le sacrement. Il a répondu indirectement à cette question, quand il a dit que le martyre en dehors de l'Eglise, comme chez les Donatistes, ne peut effacer les péchés, car il leur manque la vraie charité[3]. La même charité sera, donc aussi nécessaire pour le baptême de désir.

§ 95

Ministre et sujet du Baptême

C'est saint Augustin qui a surtout prouvé contre les Donatistes que le baptême tirait sa force du Christ qui en était le ministre propre et qui se servait du ministre humain comme d'un instrument. D'ailleurs, dans l'Eglise primitive c'était l'évêque qui était ministre ordinaire du baptême[4], puisque dans l'Eglise primitive, il y avait un évêque dans chaque ville un peu considérable. Les Pères donnent aussi bien les prêtres que les évêques comme ministres propres du bap-

1. *Cyr. Hier.* Cat. 18, 20. Saint Ambroise croit, dans l'écrit *De obitu Valent.* n° 52 et suiv. au salut de l'empereur Valentinien assassiné à Vienne à l'âge de 20 ans : Solve, inquam, servo tuo Valentiniano munus, quod poposcit sanus, robustus, incolumis. Si affectus aegritudine distulisset, tamen non penitus a tua misericordia esset alienus qui celeritate temporis esset, non voluntate fraudatus. Solve ergo servo tuo munus gratiae tuae, quam ille nunquam negavit, qui ante diem mortis templorum privilegia denegavit, his urgentibus, quos revereri posset... Quod si (martyres) suo abluuntur sanguine, et hunc sua pietas abluit et voluntas.

2. De bapt. IV, 22, 29.

3. *Aug.* De bapt. IV, 17, 24.

4. *Ambr.* De myst. c. 3, 8. De sacr. II, 6, 16. *Hier.* C. Lucif. c. 9 (ed. *Vallarsi* II, 182) : Inde venit, ut sine chrismate et episcopi jussione neque presbyter neque diaconus jus habeant baptizandi.

tême[1]. Saint Augustin[2] parle d'un droit à administrer le baptême, conféré avec la consécration, droit qu'on ne perd même pas en se séparant de l'Eglise. Par ce droit il entend ici la plénitude du pouvoir. Les diacres administraient le baptême dès les temps apostoliques (Act. Ap. 8, 12), ils exercèrent même dans les temps suivants ce pouvoir en vertu de leur ordination, mais d'ordinaire avec permission spéciale de l'évêque[3]. Quelques-uns le limitaient aux cas de nécessité[4]. D'autres voulaient interdire complètement aux diacres l'administration du baptême[5].

Bien plus de difficultés causa la question, à laquelle nous avons déjà touché plusieurs fois et que nous devons traiter ici, de la validité du baptême des hérétiques. Quelqu'un qui est hors de la vraie Eglise, peut-il administrer le sacrement de baptême ?

Au IIIe siècle, la question n'avait pas été définitivement réglée[6]; elle fut reprise de nouveau au siècle suivant par les Donatistes qui rejetaient la validité des sacrements administrés par les non-Donatistes. Malgré les décisions des conciles d'Arles et de Nicée, quelques Pères hésitèrent encore plus tard, penchant tantôt d'un côté, tantôt de l'autre.

Saint Athanase[7] déclare le baptême des Ariens invalide, quoiqu'ils emploient la formule prescrite dans l'Evangile, comme il le remarque expressément. Saint Cyrille de Jérusalem dit[8] : « Il est défendu de recevoir le baptême deux ou trois fois, car il n'y a qu'un seul Seigneur, une seule foi, un

1. Const. Apost. III, 11. Canones Apost. 49, 50. *Epiph.* Haer. 7, 34 ; 79, 3, 7. *Greg. Naz.* Or. 40, 26.

2. C. ep. Parm. II, 13, 28.

3. *Tert.* De bapt. c. 17. C. Illib. (a. 305 sive 306) canon 77 : Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debebit : quod si ante de seculo recesserint, sub fide qua quis credidit poterit esse justus.

4. *Theod.* In II. Paral. qu. 1. *Gelas.* Ep. ad episcopos per Lucaniam c. 9 et 10.

5. Const. Apost. III, 20; VIII, 28. 46 : Οὔτε γὰρ διακόνῳ προσφέρειν θυσίαν θεμιτὸν, ἢ βαπτίζειν, ἢ εὐλογίαν μικρὰν ἢ μεγάλην ποιεῖσθαι.

6. Cf. *Hist. des Dogm.* I, § 84.

7. Or. II, 43. — 8. Procat. c. 7.

seul baptême; si les hérétiques sont rebaptisés, c'est que leur premier baptême n'était pas un vrai baptême ». Fait-il allusion aux hérétiques qui ont changé le signe extérieur du baptême, cela ne ressort pas de ses paroles. Ailleurs[1], il indique des Manichéens comme étant instruits parmi les catéchumènes. Leur baptême devait s'écarter essentiellement de celui de l'Eglise, car il craint[2] de rapporter le rite du baptême des Manichéens pour ne pas blesser la pudeur. Saint Augustin paraît supposer[3] en certains endroits, que les Manichéens n'avaient absolument aucun baptême, et en d'autres il parle expressément de leur baptême[4]; par contre, saint Athanase[5] nomme les Manichéens de son temps à côté des Phrygiens et des partisans de Paul de Samosate parmi les hérétiques qui n'ont pas changé la forme du baptême donnée par l'Evangile, ce qui est faux au moins pour les derniers. Tandis que saint Augustin déclare le baptême des Ariens invalide à cause de leur manque de foi en la divinité du Christ, saint Cyrille ne dit rien ni au sujet de leur baptême, ni d'un second baptême qui leur serait donné à leur conversion; il remarque seulement à propos des Montanistes qu'ils honorent Montan comme le Saint-Esprit[6]. Cela rend vraisemblable ce que dit d'eux saint Basile, à savoir que dans la formule du baptême, ils avaient mis Montan à la place du Saint-Esprit. « Quelle raison, dit-il, peut-on avoir, de reconnaître leur baptême pour valide, s'ils baptisent au nom du Père, du Fils et de Montan ou de Priscille? Car ceux qui ne sont pas baptisés avec la formule traditionnelle ne reçoivent point de baptême »[7]. On ne voit pas clairement si saint Basile déclare invalide le baptême des Montanistes parce qu'ils s'écartent de la formule traditionnelle, ou parce qu'ils avaient abandonné la foi traditionnelle. De la citation précédente de ce docteur de l'Eglise il ressort, que sur la validité ou l'invalidité du baptême des

1. Cat. 15, 15. — 2. Cf. Cat. 6, 33.
3. *Aug.* C. Petil. III, 17, 20. De haer. c. 46.
4. De actis cum Felice I, c. 19. — 5. Or. II, 43.
6. *Cyr.* Cat. 16, 8. — 7. *Basil.* Ep. 188 can. 1 (ed. *Maur.*).

dissidents, il n'avait pas en somme d'idée bien arrêtée. Il divise les dissidents en trois classes : en hérétiques, qui s'écartent de la foi; en schismatiques, qui se sont séparés de l'Eglise pour des questions de discipline, comme les Montanistes; et en *Parasynagogites*, et par ce mot il entend les prêtres et les évêques qui ont été déposés, mais ont persisté à se maintenir dans leurs fonctions et ont rassemblé autour d'eux des petites communautés. Le baptême des deux dernières catégories est à son avis valide, mais non celui des hérétiques, comme les Montanistes. Il est vrai, ajoute-t-il, que Cyprien et Firmilien ont contesté la validité même du baptême des schismatiques, mais ils ont par là soulevé de la part des Asiatiques diverses protestations. Aussi pourrait-on reconnaître ce baptême comme valide. Il est surprenant de voir comment saint Basile reproduit l'opinion de Cyprien. Il pense que celui-ci a regardé les évêques et les prêtres séparés de l'Eglise par le schisme comme laïcisés, ayant perdu par là le Saint-Esprit et avec lui le pouvoir de baptiser. Il paraît aussi supposer comme étant l'opinion de Cyprien que le baptême administré par un laïque était invalide[1], mais il remarque aussi que les Asiatiques n'avaient pas adopté la manière de voir de Firmilien. Au sujet du baptême des Encratites, il ne montre guère de décision, quoiqu'il soit plutôt partisan de leur réitérer le baptême. « En tout cas, ajoute-t-il, il faut décider que ceux qui se convertissent de cette secte seront d'abord oints en présence des fidèles, et seront ensuite admis à participer aux mystères[2] ».

Saint Basile exprime plus clairement son opinion personnelle au sujet du baptême des hérétiques dans une autre lettre à Amphilochius. Il tient le baptême des Marcionites pour invalide, car bien qu'ils baptisent au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, ils déclarent que Dieu est le premier principe du mal. Ici c'est la doctrine hérétique sur Dieu qui est donnée comme raison de l'invalidité du baptême des Marcionites[3]. Il est donc clair que les décisions d'Arles et

1. Cf. *Basil.* Ep. 188, can. 1. — 2. Ibid. — 3. Ep. 199, can. 47.

de Nicée n'étaient pas encore suffisantes pour enlever tout doute au sujet du baptême des hérétiques.

Saint Grégoire de Nysse rejette le baptême des Eunomiens, non à cause de leur doctrine hérétique sur Dieu, mais parce qu'ils ont changé dans ce qui est essentiel la forme du baptême, et ne baptisent qu'au nom de Dieu créateur de toutes choses[1].

Saint Grégoire de Nazianze dit vaguement qu'il est indifférent pour le baptisé que le ministre du sacrement ait un haut degré de perfection ou non « pourvu qu'il soit instruit dans la même foi[2] ». Un témoin plus important pour la pratique de l'Eglise est saint Jérôme qui dans son écrit contre les Lucifériens parle de la validité du baptême des Ariens, qu'il regarde comme communément admise, pour démontrer par là la validité des ordinations chez les Ariens. Il rappelle à ce propos l'écrit d'un diacre schismatique, nommé Hilaire, qui bientôt après le synode d'Alexandrie 362 avait commencé à Rome à rebaptiser les Ariens, mais en reconnaissant que la pratique contraire de recevoir les hérétiques par l'imposition des mains pour la pénitence avait toujours été en vigueur dans l'Eglise Romaine, et avait été mise en usage par les papes Jules, Marc, Sylvestre, etc.[3]

Les Constitutions apostoliques, et les Canons apostoliques (Const. VI, 15 — Can. 4) composés au commencement du ve siècle acceptent en général l'opinion de l'invalidité du baptême des hérétiques. Cette question de la validité du baptême des hérétiques, saint Augustin l'a traitée en union avec la doctrine de l'Eglise sur l'efficacité des sacrements en général. Le sacrement, comme nous l'avons déjà remarqué, ne tire sa vertu ni de l'homme qui l'administre, ni de l'Eglise, mais du Christ lui-même, qui l'a établi et l'administre lui-même par le moyen du prêtre qui lui sert d'organe[4]. Par conséquent il importe peu à l'efficacité du bap-

1. *Greg. Nyss.* C. Eun. XI (*Migne* XLV, 881). — 2. *Greg. Naz.* Or. 40, 26.
3. Cf. *Hier.* Ad. Lucifer. c. 27 (ed. *Vallarsi* II, 200).
4. *Aug.* De bapt. I, 10, 14; III, 4, 6.

tême que le ministre soit pécheur ou vertueux, hérétique ou catholique. L'hérétique peut, malgré sa défection de la vraie Eglise, en emporter quelque chose : quelques vérités religieuses, les saintes Ecritures et les sacrements peuvent être conservés par lui, et dans ses mains, s'il observe dans l'administration les rites essentiels, le sacrement ne perd pas plus sa vertu et sa signification que dans celles d'un catholique qui aurait sur Dieu et les sacrements des opinions fausses, ou qui ne serait pas en état de grâce[1]. Il est vrai, comme on l'a déjà remarqué[2], saint Augustin se rattache à saint Cyprien pour admettre qu'en dehors de l'Eglise, les sacrements malgré leur validité ne produisent point la grâce et ne donnent pas le Saint-Esprit. Mais par cette opinion, saint Augustin ne rejette nullement l'efficacité objective des sacrements, il veut seulement entendre une inefficacité partielle des sacrements qui chez les hérétiques provient du défaut de dispositions du côté de celui qui le reçoit; étant dépourvu de la foi et de l'amour du Christ et de son Eglise, il n'est pas capable de recevoir en lui le Saint-Esprit avec la grâce. Là où une telle disposition est impossible, comme chez les enfants, où si elle n'existe pas, à raison de l'ignorance involontaire et excusable, chez les adultes malgré leur hérésie matérielle, dans ce cas, le sacrement de baptême, même s'il est administré par un hérétique, n'est pas seulement valide, mais encore il opère la rémission des péchés et donne le Saint-Esprit. De là on est autorisé à conclure que dans le cas de nécessité, il est non seulement permis, mais il est obligatoire de recevoir le baptême, même de la main d'un hérétique[3].

Après ces développements la question de la validité du baptême des hérétiques était décidée, et on peut maintenant clairement se représenter, dans quel sens différents conciles mettaient des différences dans la manière de recevoir les hérétiques, baptisant de nouveau les uns ou se bornant pour les autres à leur imposer les mains pour la rémission des

1. Ibid. III, 10, 15. — 2. V. § 83. — 3. *Aug.* De bapt. I, 2.

péchés. Le concile de Constantinople, dans son septième canon, range dans la première catégorie les Eunomiens, les Montanistes, les Sabelliens, les Marcelliniens et les Photiniens. Par contre, le pape Léon prescrit l'imposition des mains par les prêtres de l'Eglise pour tous ceux qui se convertissaient de l'hérésie[1].

Un synode romain de l'an 487 ou 488, sous le pape Félix, décidait, à propos de ceux qui avaient été rebaptisés en Afrique par les Ariens, que les catéchumènes qui s'étaient fait rebaptiser par les hérétiques appartiendraient trois ans à la classe des *Audientes* (écoutants) et recevraient ensuite l'imposition des mains [2].

Si, en l'absence de textes décisifs de la sainte Ecriture sur le baptême des hérétiques, certains Pères hésitaient encore sur la conduite à tenir au sujet du baptême des hérétiques, surtout là où l'usage de l'Eglise ne remontait pas jusqu'au temps des Apôtres, ils étaient aussi hésitants sur la décision à prendre au sujet du baptême des laïques. La première apparition de cette question reste même obscure. Ou bien les Apôtres ont laissé des déclarations orales sur la validité du baptême conféré par un laïque, et établi ainsi cet usage de l'Eglise, qu'en cas de nécessité, même un laïque peut baptiser, ou bien c'est l'Eglise qui, comme interprète infaillible de la révélation, a tiré cette doctrine de la nécessité du baptême, de sa place parmi les autres sacrements, et aussi de l'absence de toute prescription précise de la part du Sauveur au sujet d'une consécration spéciale néces-

1. *Leon. M.* Ep. 159 ad Nicetam c. 7 (ed. *Baller.* 1334 sq.) : Nam hi qui baptismum ab haereticis acceperunt, cum antea baptizati non fuissent, sola invocatione Spiritus sancti per impositionem manuum confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumpserunt. Et hanc regulam servandam in omnibus ecclesiis praedicamus, ut lavacrum semel initum nulla iteratione violetur, dicente Apostolo : Unus Dominus, una fides, unum baptisma. Cujus ablutio nulla iteratione temeranda est, sed sola sanctificatio sancti spiritus invocanda est, ut quod ab haereticis nemo accipit, a catholicis sacerdotibus consequatur. Cf. Ep. 167 ad Rusticum c. 16 (ed. *Baller.* p. 1427).

2. V. Héfélé, *Hist. des Conc.* II (2[e] édit.), 616.

saire à l'administration du sacrement. D'ailleurs, cet usage de l'Eglise est déjà indiqué dans Tertullien[1], et dans les temps patristiques beaucoup en font mention[2], en remarquant cependant qu'il n'était permis aux laïques de baptiser que dans le cas de nécessité. Plus se répandait l'opinion de saint Augustin sur l'efficacité des sacrements en tant que sacrements du Christ et de l'absolue nécessité du baptême, plus on devait reconnaître la doctrine de la validité du baptême des laïques, en cas de nécessité, comme bien justifiée ; on pouvait d'ailleurs s'en rapporter à un autre cas analogue, où le baptême de sang est d'ailleurs appliqué aux martyrs par la main du bourreau.

A cela se rattache encore la question de savoir si même un juif ou païen en cas de nécessité peut administrer le baptême. Saint Augustin veut réserver la question à un concile général[3]. Mais un synode tenu à Compiègne en 757 dit dans le douzième canon[4] : « Si quelqu'un est baptisé par un infidèle qui emploie cependant la formule de la Trinité, il est réellement baptisé comme le décide le pape Serge ; il a seulement besoin ensuite de l'imposition des mains de l'évêque ». Le droit canon contient aussi une proposition semblable de saint Isidore[5], où on renvoie à la doctrine développée par saint Augustin sur l'efficacité du baptême. Depuis le

1. De bapt. c. 17 (ed. Vindob.) : Perinde et baptismus, aeque Dei census, ab omnibus exerceri potest, sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit, cum ea majoribus competant, ne sibi adsumant dicatum episcopis officium ? episcopatus aemulatio schismatum mater est. Omnia licere dixit sanctissimus apostolus, sed non omnia expedire. Sufficiat scilicet in necessitatibus ut utaris.

2. *Hier.* Adv. Lucifer. c. 9 (ed. *Vallarsi* II, 180 sq.). *Aug.* C. ep. Parm. II, 13, 29. Conc. Illib. can. 38 : Peregre navigantes aut si ecclesia in proximo non fuerit, posse fidelem, qui lavacrum suum integrum habet nec sit bigamus, baptizare, in necessitate infirmitatis decumbentem catechumenum.

3. *Aug.* C. Parm. II, c. 13, 30. De bapt. VII, 37, 53.

4. V. Héfélé *loc. cit.* III (2e édit.), 594.

5. Cf. Decreti P. III. de consecr. dist. 4, c. 23 : Romanus pontifex non hominem judicat, qui baptizat, sed spiritum Dei subministrare gratiam baptismi, licet paganus sit, qui baptizat. Cf. c. 59, C. I, qu. 1.

IXe siècle, cette opinion fut généralement admise dans l'Eglise.

Si on peut considérer comme valide le baptême administré par des femmes, malgré les paroles de l'Apôtre (I Cor. 14, 34) les Pères ne le disent pas expressément. Firmilien dans sa lettre à Cyprien sur le baptême des hérétiques rapporte un baptême administré en Cappadoce par une femme démoniaque, et d'après ses principes sur le baptême des hérétiques, il le regarde comme invalide[1]. Cependant, les diaconesses dans l'Eglise et même chez les hérétiques séparés, comme nous l'apprend le dix-neuvième canon du concile de Nicée sur les Paulianistes, furent regardés comme une institution apostolique ; on peut donc supposer que parfois elles ont dû administrer le baptême aux femmes. Les constitutions apostoliques paraissent supposer des cas de ce genre, car elles en dissuadent, sans cependant déclarer ce baptême invalide : « Nous n'approuvons pas une telle manière d'agir, car elle est dangereuse et sacrilège[2] ». Quelques diaconesses paraissent même avoir baptisé des hommes, car au passage déjà cité, nous lisons que l'institution des prêtresses est païenne et non chrétienne, car le Christ n'a pas reçu le baptême de sa mère, mais de saint Jean et n'a envoyé aucune femme pour baptiser. C'est aussi l'opinion de saint Epiphane[3], quand il combattit les Collyridiens, qui honoraient Marie comme une déesse, lui offraient des gâteaux et avaient des prêtresses. Tout cela est contre l'institution divine, tant dans l'ancienne que dans la nouvelle Loi, puisque le pouvoir absolu et ordinaire de baptiser n'a pas même été donné à la Sainte Vierge. Saint Epiphane décrit en outre les fonctions des diaconesses, or il ne mentionne pas qu'elles aient administré le baptême aux femmes, mais seulement qu'elles assistaient le prêtre à les revêtir de la robe baptismale, et

1. Cf. Ep. *Firmil.* inter opera *Cypr.* ep. 75, c. 10 sq. (ed. Vindob).

2. Const. Apost. III, 9 : *Περὶ δὲ τοῦ γυναῖκας βαπτίζειν, γνωρίζομεν ὑμῖν, ὅτι κίνδυνος οὐ μικρὸς ταῖς τοῦτο ἐπιχειρούσαις. Διὸ οὐ συμβουλεύομεν· ἐπισφαλὲς γὰρ, μᾶλλον δὲ παράνομον καὶ ἀσεβές.*

3. *Epiph.* Haer. 79, 3 (ed. *Petav.*), p. 1059.

pendant le baptême[1]. Déjà Tertullien avait reproché aux sectes gnostiques de n'avoir pas de sacerdoce proprement dit, et de faire administrer le baptême par des femmes[2], ce que l'Eglise défendait[3].

Les Pères que nous venons de nommer voyaient surtout d'irrégulier et de désordonné dans le baptême administré par la main des femmes la puissance sacerdotale qui leur était attribuée par là dans certaines sectes. Leur opinion ne touche nullement les cas de nécessité, de sorte que le développement postérieur de la doctrine sur la validité du baptême administré par les femmes n'est nullement en contradiction avec la doctrine des Pères.

Cependant jamais, même dans les cas de nécessité, l'homme n'a le pouvoir de s'administrer lui-même le baptême, c'est ce qu'indique bien la formule : *Ego te baptizo*. Saint Augustin a affirmé ce point très expressément[4].

2. Par rapport au sujet du baptême, la sainte Ecriture indique très clairement que tout homme est en état de recevoir validement le baptême, puisque tous les hommes sont appelés à être membres de l'Eglise et à obtenir la vie éternelle. Les Apôtres ont été envoyés pour instruire tous les peuples et les baptiser. La sainte Ecriture n'avait pas dit formellement si les enfants qui n'ont pas l'âge de raison pouvaient recevoir validement le baptême ; elle oblige cependant à conclure à l'affirmative ; la raison en est dans la liaison étroite de la doctrine du baptême avec celle du péché originel. De même que le péché d'Adam devient par la descendance charnelle commun à tous les hommes, et pèse même sur les enfants, sans qu'ils y aient cependant participé de leur propre volonté, de même la grâce du

1. *Epiph*. Haer. 79, 3 (éd. *Petav.*), p. 1060. Cf. Const. Apost. III, 1.

2. *Tert*. De praesc. c. 41. Epiphane rapporte la même chose (Haer. 42, 4, p. 305) des Marcionites.

3. De virgg. vell. c. 9 : Non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere, nec tingere nec offerre etc.

4. *Aug*. C. Cresc. Donat. III, 6, 6 : Et quia sine ministro nec nos dicimus posse hominem baptizari, quaeris a me, utrumne melius injustus sit minister an justus ?

Christ, dont l'œuvre ne peut pas être plus faible que celle du premier Adam devient propre à tous les enfants, sans qu'il y ait rien de leur volonté. Le Sauveur a enseigné cette doctrine, non seulement en instituant le baptême, mais encore en n'excluant pas les enfants du royaume du ciel et en les bénissant. De plus, des Apôtres il a souvent été dit qu'ils avaient baptisé des familles entières, parmi lesquels il est très probable qu'il y avait aussi des enfants.

Ce que, d'ailleurs la sainte Ecriture n'a pas précisé, nous est pleinement enseigné par la tradition. Le concile de Carthage (252), présidé par saint Cyprien prescrit, de baptiser les enfants bientôt après la naissance [1]. Origène attestait le même usage dans l'Eglise orientale [2], saint Irénée dans l'Eglise des Gaules [3]. Dans les temps postérieurs au concile de Nicée, cet usage est donné non seulement comme général dans l'Eglise, mais comme un usage apostolique [4]. C'est ce que dit saint Augustin [5]. Les Pélagiens eux-mêmes n'osèrent rien changer à cet usage de l'Eglise, quoiqu'il allât absolument contre leur doctrine. Un concile tenu à Girone en Espagne (517) affirmait dans son cinquième canon que les enfants nouveau-nés, s'ils sont malades et refusent le lait de leur mère doivent le même jour être baptisés. Saint Grégoire est le seul à dire que, le cas de nécessité excepté, on peut retarder jusqu'à leur troisième année le baptême des enfants, afin qu'ils puissent faire eux-mêmes les réponses nécessaires.

A l'origine le baptême des adultes était l'ordinaire. Au sujet de ceux qui furent baptisés par les Apôtres, à la première Pentecôte, nous ne lisons pas qu'ils aient fait une longue préparation. Puissamment touchés par la grâce du

1. *Hist. des Dogmes*, I. 378 (2e éd. al.).
2. Ibid. I. 366. Cf. In Levit. hom. VIII, 3.
3. Adv. haer. II, 22, 4 ; V, 15, 3.
4. Const. Apost. VI, 15. *Ambr.* De Abraham. II, 11, 81. Cf. *Chrysost.* In ep. I ad Cor. hom. 12, 7.
5. *Aug.* De bapt. IV, 23, 30 ; 24, 31. De lib. arb. III, 20, 67. Sermo 174, 9.

Saint-Esprit, ils embrassèrent la foi au Crucifié et reçurent le baptême. On dut cependant peu à peu régler la préparation à la réception du baptême et la prescrire, afin que la grâce tombât sur un sol capable de la recevoir. Ainsi naquit le catéchuménat, et Clément d'Alexandrie fonda à Alexandrie une école de catéchumènes, où après lui, Origène enseigna d'abord comme laïque. Selon le 42e canon du concile d'Elvire tenu en l'an 300, le catéchuménat devait durer deux ans. A cela s'ajouta au IVe siècle, c'est du moins depuis ce temps qu'on peut sûrement l'affirmer, l'institution des candidats au baptême (φωτιζομένοι *competentes* [sci. *baptismum*], *electi*) et ceux qui se décidaient à recevoir le baptême et étaient regardés par l'Eglise comme dignes d'être admis dans la communauté des fidèles, étaient préparés de plus près à recevoir le sacrement. Par contre l'opinion qu'on admettait autrefois des classes et des degrés dans le catéchuménat n'est pas fondée[1].

Sur les autres conditions requises pour être admis validement et licitement à recevoir le baptême, la théologie donna peu à peu des déclarations plus précises et plus déterminées, bien que tous ces enseignements eussent été déjà implicitement donnés avec la révélation. Il faut mentionner tout d'abord l'intention de celui qui doit être baptisé. Saint Augustin se demande ce qu'il faut penser du baptême de celui qui le recevrait seulement par plaisanterie et sans intention; il répond qu'il n'ose pas affirmer la validité d'un tel baptême, et que la décision en doit être laissée à un Concile général[2].

Pour recevoir dignement le baptême il faut, non seulement la foi, mais encore la pénitence, l'amélioration des mœurs, la conversion du cœur, des actes pieux de mortification et de renoncement[3]. C'est une erreur de croire que les catéchumènes ne doivent être initiés qu'aux vérités de la foi et non aux bonnes mœurs[4]. Seulement ni l'une ni l'autre

1. *Theol. Quartalschrift.* 1883, pages 41-77; 1894, p. 353-406.
2. *Aug.* De bapt. VII, c. 53, 101, 102. — 3. De fide et opp. 6, 8. — 4. Ibid. § 9.

de ces dispositions, ni la foi, ni la pénitence ne sont absolument requises pour recevoir validement le baptême ; sans ces dispositions, il est vrai qu'il ne produit pas la rémission des péchés et la sanctification, mais il imprime toujours un caractère indélébile, de sorte cependant que lorsque le sacrement produit la sanctification il faut que la pénitence s'y ajoute. Il faut remarquer que saint Augustin, pour quelques cas pratiques particuliers, avait déjà donné une décision, telle qu'on l'aurait attendue de théologiens des temps modernes. Il soulève la question de ce qu'il faudrait faire avec des catéchumènes qui seraient saisis tout à coup d'une maladie grave et resteraient sans connaissance ; il n'hésiterait pas pour lui administrer le baptême, mais il ne veut pas condamner ceux qui craignant la nullité du sacrement seraient d'une opinion contraire à la sienne. Pour sa part, il ne veut pas dans pareil cas exclure du baptême même ceux qui auparavant n'auraient pas renoncé à une vie coupable, parce qu'on ne peut pas savoir si intérieurement ils n'ont pas à l'approche de la mort renoncé à leurs péchés et pris la résolution de mener, au cas où ils guériraient, une vie chrétienne. Il donne au même endroit la même manière d'agir pour l'administration du sacrement de pénitence, comme étant celle qui est le plus en rapport avec l'esprit du Christianisme. D'après lui les baptisés qui ont vécu dans le péché et se trouvent sans connaissance en danger de mort, peuvent légitimement être absous, car pour eux on peut faire la même supposition que pour les catéchumènes[1].

1. *Aug.* De conjugiis adulterinis I, 28, 35 : Ego non solum alios catechumenos, verum etiam ipsos qui viventium conjugiis copulati retinent adulterina consortia cum salvos corpore non admittamus ad baptismum, tamen si desperati jacuerint, nec pro se respondere potuerint, baptizandos puto ut etiam hoc peccatum cum ceteris lavacro regenerationis abluatur. Quis enim novit utrum fortassis adulterinae carnis illecebra usque ad baptismum statuerant detineri ? Si autem ab illa desperatione recreati potuerint vivere, aut facient quod statuerunt, aut edocti obtemperabunt, aut de contemptoribus fiet quod fieri etiam de baptizatis talibus debet. Quae autem baptismatis, eadem reconciliationis est causa, si forte poenitentem finiendae vitae particulum praeoccupaverit. Nec ipsos enim ex hac vita sine arrha suae pacis exire velle debet mater ecclesia.

§ 96

Développement de la doctrine sur le sacrement de Confirmation

Pour suivre à travers les temps patristiques la doctrine sur le sacrement de confirmation, on se heurte, vu le peu de sources dont nous disposons, à une difficulté particulière. Il y a là pourtant pour l'histoire des dogmes, un intérêt particulier, car ici elle apparaît nettement comme une doctrine qui est devenue plus claire et plus précise par la pratique et qui a fini par revêtir une forme très caractérisée. L'imposition des mains, signe qui revient souvent dans la sainte Ecriture pour marquer une communication particulière de la grâce, la plénitude de la grâce baptismale peut être considérée, par l'emploi qu'en a fait l'Eglise pour cet usage, comme une institution divine et un moyen de salut établi pour tous les temps et pour tous les hommes. On peut en suivre pas à pas les traces à travers les siècles. Mais à côté de son nom biblique d'*imposition des mains* on en trouve encore d'autres pour la désigner tels que *onction* et *marque;* le premier se rapporte à certaines parties du signe extérieur le second à l'effet du sacrement. Chez Tertullien l'*unctio* la *signatio* et l'*impositio manuum* unies ensemble indiquent un sacrement particulier [1]. Le pape Corneille vers la moitié du IIIe siècle mentionne dans sa lettre à Fabien un caractère ineffaçable ou une marque (σφραγισθῆναι) qui était conférée par l'évêque et qui était donnée pour la consécration des prêtres [2]. Saint Cyprien de même que Firmilien et l'auteur du traité sur la réitération du baptême, parlent dans le débat sur le baptême des hérétiques qui eut lieu vers le même temps, de l'imposition des mains et à plusieurs reprises, d'une onction après le baptême qui ne peut être donnée que par l'évêque, onction qui communique le Saint-Esprit, la

1. V. *Hist. des Dogmes*, I, 348 (2e éd. al.). Cf. *Tertull.* De bapt. c. 1.
2. V. *Hist des Dogmes*, I, 506 (2e éd. al.).

plénitude de la grâce baptismale et imprime dans l'âme un signe ineffaçable[1]. Pour cela est donné à cette imposition des mains dont il s'agit ici le nom de *consummatio* et *perfectio*.

Parmi les évêques convoqués par saint Cyprien en synode à Carthage (258) il s'en trouva quelques-uns, qui considéraient comme confirmation l'imposition des mains en usage dans l'Eglise romaine lors de la conversion des hérétiques ; ils la regardaient au même titre que le baptême, comme un sacrement, et ils voulaient que dans le cas dont il s'agit, l'un et l'autre fussent conférés de nouveau[2]. Le concile d'Elvire (305), dans son trente-huitième[3] et dans son soixante-dix-septième[4] canon, regarde l'imposition des mains par l'évêque comme le complément du baptême. Le pape Melchiade († 314) dans une lettre aux évêques d'Espagne[5] parle expressément d'un second sacrement, de l'imposition des mains conférée après le baptême ; la réception du second doit cependant être unie à celle du premier, parce que la confirmation ne fait qu'accroître la grâce du baptême.

De ces témoignages peu nombreux de l'époque anténicéenne il résulte donc qu'à l'imposition des mains, qui est

1. *Firmil.* Ep. ad Cypr. Ep. 75, c. 7 (ed. Vindob.) : Sed et ceteri quique haeretici, si se ab ecclesia Dei sciderint, nihil habere potestatis aut gratiae possunt, quando omnis potestas et gratia in ecclesia constituta sit, ubi praesident majores natu, qui et baptizandi et manum imponendi et ordinandi possident potestatem. — De rebaptismate c. 3 : Nam cum per manus impositionem episcopi datur unicuique credenti Spiritus sanctus, sicut Apostoli circa Samaritanos post Philippi baptisma manum eis imponendo fecerunt. Cf. c. 4 ibid.

2. Cf. Acta Conc. (*Migne*, Patr. lat. III, 1057) : Nemesianus a Thubunis dixit : Neque enim Spiritus sine aqua operari potest, neque aqua sine Spiritu. Male ergo sibi quidam interpretantur ut dicant, quod per manus impositionem Spiritum Sanctum accipiant et sic recipiantur, cum manifestum sit utroque sacramento debere eos renasci in ecclesia catholica.

3. Peregre navigantes aut si ecclesia proxima non fuerit, posse fidelem, qui lavacrum suum integrum habet, nec sit bigamus, baptizare in necessitate, ita ut si supervixerit, ad episcopum eum ducat, ut per manus impositionem perfici posset.

4. Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus per benedictionem perficere debebit.

5. V. Decr. Gratian. P. III. de consecr. dist. 5, c. 2. 3.

indiquée dans la sainte Ecriture, comme un moyen particulier de conférer la grâce était jointe une onction ; et ce mot d'onction était le nom ordinaire de la confirmation dans les temps patristiques, d'autant plus que l'imposition des mains était aussi employée dans d'autres circonstances, dans l'admission au nombre des pénitents, dans l'absolution de ces derniers et dans la réception de ces hérétiques. D'ailleurs l'onction n'était pas exclusive à la confirmation; il y en avait aussi une dans le baptême, dans la réception des hérétiques et dans diverses consécrations ; de là l'obscurité de beaucoup d'expressions des Pères. Le signe extérieur n'était nullement fixé et ses deux parties étaient employées dans les cérémonies avec des significations différentes. Cependant on admettait que la perfection et la plénitude de la grâce du baptême et une communication complète du Saint-Esprit étaient conférées par un second sacrement dont l'administration était un privilège exclusif de l'évêque.

Dans les temps postnicéens, c'est saint Cyrille de Jérusalem qui donne sur les autres sacrements comme sur l'onction ou confirmation les indications les plus précises. « Vous avez été oints (χριστοί), quand vous avez reçu le sacrement du Saint-Esprit », dit-il aux chrétiens[1], et il décrit ensuite de quelle manière après le bain de la régénération les baptisés recevaient le chrême, dont le Saint-Esprit qui descendit sur Notre-Seigneur après son baptême était la figure. Ce sacrement différent du baptême, il l'appelle onction (χρίσμα) ou chrême (μύρον, mélange d'huile) ou simplement huile (ἔλαιον) Il compare la bénédiction et la consécration de l'huile à la consécration du pain dans la sainte Eucharistie. « Prends garde de ne pas considérer cette onction comme inactive, car de même que le pain eucharistique après l'invocation du Saint-Esprit n'est plus du pain ordinaire, mais est le corps du Christ, ainsi cette huile sainte après l'invocation du Saint-Esprit n'est plus une huile simple et ordinaire, mais un présent du Christ qui par la condescendance de Dieu communi-

1. *Cyr. Hieros.* Cat. 21, 1.

que le Saint-Esprit [1]. Il faut seulement remarquer que cette comparaison ne touche pas au dogme de la transsubstantiation, car d'après ces paroles le pain dans l'Eucharistie est le corps du Christ, l'huile au contraire dans la confirmation communique le Saint-Esprit. Il est vrai que saint Cyrille, suivant l'usage de son église, fait allusion à une onction multiple ; ce n'était pas seulement une onction au front comme cela se pratique actuellement d'après le rite romain, mais encore aux oreilles pour marquer l'obéissance à la loi divine, au nez comme signe des bonnes œuvres, qui désormais doivent monter vers Dieu comme une bonne odeur, à la poitrine comme symbole de la cuirasse de justice [2]. Cependant en un autre endroit [3], il mentionne simplement une seule onction au front, preuve qu'il voyait dans cette onction la partie essentielle du signe extérieur; en outre il indique dans l'Ancien Testament comme figure de cette onction celle d'Aaron, quand il fut consacré grand-prêtre et celle de Salomon quand il fut sacré roi (3e Livre des Rois, 1, 39, 45) [4] ; de là on peut conclure qu'il a vu dans l'onction le signe extérieur du sacrement dont il est ici question. Cependant l'imposition des mains est indiquée comme le second sacrement qui complète le baptême, et cela de telle façon que son identité avec l'onction ne peut être mise en doute. Il rappelle aux catéchumènes l'imposition des mains par laquelle Moïse, d'après le Deutéronome (34, 9), conféra l'esprit de sagesse à Jésus, fils de Navé, et il ajoute [5]: « Le même signe, tu le vois dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament. Moïse donne le Saint-Esprit par l'imposition des mains et saint Pierre le communique de la même manière. Sur toi aussi qui dois être baptisé, la grâce descendra ».

On le voit ici comme au sujet de l'onction, il est fait la même allusion à Pierre, dans Samarie ; ici comme là, c'est le même effet, la communication du Saint-Esprit. Si les deux noms, onction et imposition des mains, peuvent être substi-

1. Cat. 21, 3. — 2. Cat. 21. 4.
3. Cat. 22, 7. — 4. Cat. 21, 5. — 5. Cat. 16, 26. Cf. Cat. 17, 25.

tués l'un à l'autre, les actions correspondantes dans la confirmation doivent aussi avoir été unies l'une à l'autre, quoique les textes des temps patristiques ne nous fournissent pas de description détaillée du signe extérieur de ce sacrement. Nous ne pouvons pas supposer un changement essentiel du signe extérieur de la confirmation après le IVe siècle, d'autant que nous n'avons là-dessus aucun document et d'autre part, il faut le remarquer, dans la suite on trouve les deux noms indifféremment employés pour désigner le même moyen de salut, nous ne pouvons donc expliquer cette double appellation que par l'usage encore existant de l'Eglise catholique et des sectes orientales et d'après lequel l'imposition des mains (χειροθεσία) et l'onction au front ne constituent qu'un acte. Quant à l'imposition faite sur tous les confirmands, le seul sens des mots empêche de la confondre avec la χειροθεσία dont il s'agit ici; de plus les sectes de l'Eglise grecque n'en ont aucune trace dans leurs rituels.

Sur la forme ou les prières qui accompagnaient l'onction, saint Cyrille ne donne, à cause de la discipline de l'Arcane, aucune explication directe; il indique seulement aux catéchumènes, quand à l'époque de Pâques il leur annonce qu'il veut les instruire, « de quelle manière leur est conféré le signe de communion avec l'Esprit-Saint » (σφραγὶς τῆς κοινωνίας τοῦ πνεύματος)[1]. Ces mots ont presque le même sens que la forme du sacrement encore en usage chez les Grecs : (σφραγὶς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου πνεύματος) signe du don du Saint-Esprit; ces paroles indiquent de plus un double effet du sacrement qui se trouve aussi exprimé dans les passages cités plus haut des écrits des autres Pères : l'impression d'un caractère indélébile et la communication du Saint-Esprit. Ce dernier effet est encore mieux désigné, quand il est dit que ce sacrement nous donne les armes spirituelles qui nous sont nécessaires[2] et en même temps la force dont nous avons besoin; de là son nom latin de *confirmatio*.

1. *Cyr. Hieros.* Cat. 18, 33.

2. Cat. 21, 4 : Οὕτω καὶ ὑμεῖς μετὰ τὸ ἱερὸν βάπτισμα καὶ τὸ μυστικὸν χρίσμα, ἐνδεδυμένοι τὴν πανοπλίαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἵστασθε πρὸς τὴν ἀντικειμένην δύναμιν.

De tout cela il ressort que les indications de saint Cyrille, qui sont d'autant plus importantes qu'elles ont le caractère d'un exposé d'un usage apostolique de l'église de Jérusalem et comprennent presque tous les articles de la doctrine de l'Eglise sur la confirmation.

2. Voyons maintenant d'autres témoignages de l'Eglise grecque. Les Constitutions apostoliques mentionnent une onction avec l'huile faite par l'évêque ou le prêtre avant le baptême et en même temps une autre onction avec le chrême; cette onction est donnée après le baptême et est réservée à l'évêque[1]. Celle-ci est encore appelée imposition des mains, et l'administration de cette onction est regardée comme un privilège de l'évêque[2]. Quant à ce qui regarde les effets nous lisons[3] : « Le chrême est l'affermissement de la confession de la foi (*βεβαίωσις τῆς ὁμολογίας*) c'est-à-dire la confirmation ou la plénitude de la grâce baptismale, sans que cependant on puisse la regarder comme nécessaire au salut[4] ».

Selon saint Epiphane, Philippe qui n'était que diacre n'avait pas le pouvoir d'imposer les mains et de communiquer le Saint-Esprit[5], puisqu'il remarque que les grands Apôtres sont venus à Samarie au secours des disciples. Saint Chrysostome ajoute dans l'explication de ce passage (Actes des Ap. 8, 14 et suiv.) que les diacres auraient pu communiquer l'Esprit de pardon, mais pas celui des dons[6].

Les témoignages des Pères grecs du IVe siècle s'accordent donc avec ceux des Pères anténicéens sur le pouvoir réservé aux évêques de donner la confirmation. Nous avons vu aussi que les témoignages des uns sur l'onction et l'imposition des mains sont confirmés pas les autres.

1. Const. Apost. III, 16 : Καὶ *μετὰ τοῦτο ὁ ἐπίσκοπος χριέτω τοὺς βαπτισθέντας τῷ μύρῳ.*

2. L. II, 32. — 3. L. III, 17.

4. L. VII, 22 : *Ἔπειτα βαπτίσεις ὕδατι καὶ τελευταῖον σφραγίσεις μύρῳ · ἵνα τὸ μὲν χρίσμα μετοχὴ ᾖ τοῦ ἁγίου* Πνεύματος, *τὸ δὲ ὕδωρ σύμβολον τοῦ θανάτου, τὸ δὲ μύρον σφραγὶς τῶν συνθηκῶν · εἰ δὲ μήτε ἔλαιον ᾖ μήτε μύρον, ἀρκεῖ ὕδωρ.*

5. *Epiphan.* Haer. 21, 1 : *Ἐπειδὴ γὰρ ὁ* Φίλιππος *διάκονος ὢν οὐκ εἶχεν ἐξουσιαν τῆς χειροθεσίας τοῦ δι' αὐτῆς διδόναι* Πνεῦμα *ἅγιον.*

6. *Chrysost.* In Acta Apost. hom. 18, 2.

3. Dans l'Eglise latine au IVe siècle, saint Hilaire mentionne les deux sacrements, celui du baptême et celui de la confirmation, qu'il compare l'un à la pluie l'autre au soleil[1]. Chez saint Ambroise, il est fait mention d'un sceau spirituel qui suit le baptême, le complète et comprend les sept dons du Saint-Esprit[2]. De saint Pacien, évêque de Barcelone au IVe siècle, nous possédons entre autres choses trois lettres à un certain Sympronnianus. Dans la première il cherche à montrer que le pouvoir de baptiser, de communiquer le Saint-Esprit, et de remettre les péchés a été donné aux Apôtres non seulement pour eux, mais aussi pour leurs successeurs les évêques. Par contre, dans l'exposition des effets de la confirmation il est inexact. Quand il s'agit du baptême, il attribue au baptême la rémission des péchés et au chrême la communication du Saint-Esprit. Ce qu'il faut expliquer en disant que l'union de ces deux moyens de salut dans l'administration du sacrement l'ont amené lui et quelques autres Pères à attribuer au chrême des effets qui appartiennent au baptême et à supprimer ainsi la nécessité des deux sacrements[3].

4. Plus exacts et plus profonds sont saint Jérôme et saint Augustin. Le premier combat dans le *Dialogue contre les Lucifériens* les hérétiques qui protestaient contre les décrets du concile d'Alexandrie (362) et ne voulaient pas laisser dans leurs fonctions et leurs dignités les Ariens, surtout les évêques et les prêtres semi-ariens qui revenaient à l'Eglise. Le Lucifériens qui est mis en scène s'appuie, pour

1. *Hilar.* In Matth. 4, 27 : Christi sui adventu, in baptismi et Spiritus sacramentis et solem tribuentis et pluviam.

2. *Ambr.* De sacr. III, 2, 8 : Sequitur spiritale signaculum quod audistis hodie legi; quia post fontem superest, ut perfectio fiat quando ad invocationem sacerdotis Spiritus Sanctus infunditur, Spiritus sapientiae et intellectus. Cf. De myst. 7, 42 : Signavit te Deus Pater, confirmavit te Christus dominus et dedit pignus Spiritus in cordibus tuis.

3. *Paciani.* Sermo de bapt. c. 6 (*Migne* XIII, 1093) : Haec autem compleri alias nequeunt, nisi lavacri et chrismatis et antistitis sacramento : lavacro enim peccata purgantur; chrismate Sanctus Spiritus superfunditur; utraque vero ista manu et ore antistitis impetramus, atque ita totus homo renascitur et innovatur in Christo etc.

affirmer cela, sur l'usage de l'Eglise d'imposer les mains aux hérétiques convertis pour leur donner le Saint-Esprit, supposant par là que les hérétiques ne pouvaient pas donner le Saint-Esprit[1]. Saint Cyprien avait sans doute argumenté de façon à prouver que hors de l'Eglise le Saint-Esprit ne pouvait être communiqué et saint Augustin avait d'autant plus été de cet avis qu'il admettait que l'hérésie formelle de celui qui reçoit le baptême l'empêche de recevoir le Saint-Esprit. Saint Jérôme n'accorde cependant pas au Lucifèrien de son dialogue que le baptême administré par un hérétique ne puisse pas opérer la rémission des péchés et la communication du Saint-Esprit; bien plus il fait affirmer le contraire par l'Orthodoxe et ne donne pas à l'imposition des mains, en usage lors de la conversion des hérétiques, l'importance d'un sacrement qui opère la première communication du Saint-Esprit. Le baptême des hérétiques, en effet, n'est pas regardé par l'Eglise comme toujours entièrement inefficace bien que dans ce cas le baptême dut être répété[2]. Saint Jérôme surtout paraît supposer que l'imposition des mains lors de la conversion des Ariens n'était ni universellement employée, ni obligatoire; du moins il ne l'exige pas comme absolument nécessaire. Il fait répondre par son Lucifèrien que c'est l'usage de l'Eglise d'imposer les mains même sur ceux qu'elle a baptisés, pour qu'ils reçoivent le Saint-Esprit[3]. Le saint docteur ne conteste pas cet usage général, mais les conséquences qu'en tire le Lucifèrien qui prétend que même d'après la doctrine de l'Eglise le

1. *Hier.* Adv. Lucif. c. 6 (ed. *Vallarsi* II, 177) : Lucif. : Sed ego recipio laicum poenitentem per manus impositionem et invocationem Spiritus Sancti, sciens ab haereticis Spiritum Sanctum non posse conferri.

2. Ibid. c. 7 (p. 179) : Tu vero, qui ab Arianis recipis baptizatum, et ei tribuis baptisma quod perfectum est, quo pacto, quasi modicum quid ei defuerit, Sanctum invocas Spiritum, cum baptisma Christi sine Spiritu Sancto nullum sit?

3. Ibid. c. 8 (p. 180) : An nescis, etiam ecclesiarum hunc esse morem, ut baptizatis postea manus imponantur, et ita invocetur Spiritus Sanctus? Exigis ubi scriptum sit? In actibus Apostolorum. Etiam si scripturae auctoritas non subesset, totius orbis in hanc partem consensus instar praecepti obtineret.

Saint-Esprit n'est pas donné par le baptême, mais seulement par l'imposition des mains. Cette imposition au contraire, réservée à l'évêque est un moyen de sanctification qui n'est donné qu'à ceux qui sont baptisés dans la vraie foi; elle suppose la rémission des péchés et le Saint-Esprit déjà reçu dans le baptême, elle est un sacrement des vivants. Régulièrement ce sacrement est uni au baptême, comme en étant la plénitude; cette union a lieu partout où l'évêque administre lui-même le baptême, et c'est seulement, ajoute le saint docteur, dans les petites villes et les églises rurales écartées, là où les prêtres et les diacres baptisent, que ce sacrement est séparé du baptême et conféré plus tard par l'évêque[1]. On ne peut donc affirmer la nécessité de cette imposition des mains pour le salut. Elle suit le baptême et produit une communication plus complète du Saint-Esprit, d'après les Actes des Apôtres (8, 14), car elle donne plus d'énergie et de force spirituelle; elle produit un effet semblable à celui que produisait le Saint-Esprit sur les Apôtres, lorsqu'il descendit sur eux après l'Ascension du Sauveur. Le fait que la confirmation est réservée à l'évêque sert à relever la dignité de ce sacrement et à donner extérieurement une manifestation de l'unité de l'Eglise, car tous les fidèles reconnaissent la haute juridiction de l'évêque[2] et se sou-

1. *Hier.* Adv. Lucif. c. 9 (ed. *Vallarsi* II, 181) : Non quidem abnuo hanc esse ecclesiarum consuetudinem, ut ad eos, qui longe a majoribus urbibus per presbyteros et diaconos baptizati sunt, episcopus ad invocationem Sancti Spiritus manum impositurus excurrat; sed quale est, ut leges ecclesiae ad haeresim transferas..... Episcopus si imponit manum, his imponit, qui in recta fide baptizati sunt.

2. Ibid. : Quod si hoc loco quaeris, quare in ecclesia baptizatus nisi per manus episcopi non accipiat Spiritum Sanctum, quem nos asserimus in vero baptismo tribui : disce hanc observationem ex ea auctoritate descendere, quod post ascensum Domini Spiritus Sanctus ad Apostolos descendit. Et multis in locis idem factitatum reperimus ad honorem potius sacerdotii, quam ad legis necessitatem. L'expression *legis necessitas* prise littéralement n'indique que l'obligation de recevoir le sacrement. Et si saint Jérôme la récuse, cela tient à ce qu'il se fait une idée trop faible des effets de la confirmation. La réception de la confirmation est obligatoire, de nécessité de précepte mais non de nécessité de moyen, c'est-à-dire, nécessaire au salut.

mettent ainsi à un chef supérieur. Pour ce même motif, ajoute le saint docteur, les prêtres ni les diacres ne peuvent administrer solennellement le baptême sans le saint chrême et sans la permission de l'évêque. Les schismatiques, poursuit saint Jérôme, ne peuvent donc pas s'appuyer, pour soutenir leurs prétentions, sur l'imposition des mains administrée par les Apôtres (Actes des Ap. 8), puisque de même que les diacres regardaient l'administration du baptême comme leur étant spécialement attribuée, les Apôtres regardaient cette imposition des mains comme étant leur prérogative et par elle ils ne voulaient que compléter la grâce déjà donnée par le baptême. Cette imposition des mains est le second sacrement. Les Lucifériens la prennent donc dans un faux sens ; ils doivent, puisqu'ils ne veulent pas reconnaître les consécrations des Ariens, rejeter aussi leur baptême et partant n'admettre chez eux aucun sacrement qui complète le baptême[1].

Tout ceci tend à prouver que saint Jérôme relativement à cette doctrine et à cet usage de la confirmation admet ce que l'Eglise admet encore aujourd'hui ; il y a seulement à remarquer que pour le signe extérieur c'est l'imposition des mains et non l'onction qu'il met au premier rang.

Saint Augustin, par contre, dans ses écrits contre les Donatistes, où il traite de la réconciliation des hérétiques, parle ordinairement de l'imposition des mains, comme d'un rite qui marque cette réconciliation et aussi d'un certain complément ou d'une certaine efficacité du baptême

1. *Ibid.* (p. 182) : Hoc loco si et tu similiter te facere dicis, quia haeretici non baptizaverunt in Spiritu Sancto : scias Philippum ab Apostolis non fuisse divisum, eandem habuisse ecclesiam, eundem Dominum Jesum Christum praedicasse, diaconum certe fuisse eorum, qui postea manus imposuerunt. Tu vero, cum apud Arianos non ecclesiam dicas esse, sed synagogam nec clericos Dei, sed creaturae et idolorum cultores, quomodo in dispari causa eandem asseris rationem te tenere ? De ces paroles il résulte en même temps que saint Jérôme regarde l'imposition des mains faite par les Apôtres comme étant la confirmation, mais qu'il la distingue de celle qui est usitée dans la réception des hérétiques et qui était destinée à leur rendre la grâce perdue. V. *Hist. des dog.* I, 535 sqq. (2e éd. al.).

des hérétiques. Seulement, dans d'autres écrits, il fait mention d'une imposition des mains dans laquelle il nous est difficile de voir autre chose que la confirmation et la confirmation considérée comme un sacrement particulier administré après le baptême. Comme il parle aussi des prodiges attachés à l'imposition des mains dans les temps apostoliques, il ne peut s'empêcher de reconnaître que ces dons remarquables ne sont plus attachés à cette imposition des mains que cependant l'Eglise a conservée et administre même aux enfants; il remarque en même temps que l'effet principal a toujours été la communication du Saint-Esprit et l'infusion de l'amour, que tout le reste ne doit être regardé que comme accessoire et a surtout servi à prouver à tous d'une manière palpable l'effet principal. Dans cette imposition des mains conférée même aux enfants, saint Augustin indique très vraisemblablement la confirmation qui, d'après l'usage d'alors, était administrée immédiatement après le baptême[1]. Cela est d'autant plus certain que le saint docteur mentionnant ailleurs cet usage de l'Eglise s'appuie sur le récit des Actes des Apôtres (8, 19) et ajoute que cette fonction était dès lors réservée aux premiers pasteurs de l'Eglise[2]. De plus, de la notion qui est donnée au même endroit de la nature humaine du Christ par le Saint-Esprit (Act. des Ap. 10, 38) on doit conclure que

1. *Aug.* In 1. ep. Joan. Tract. 6, 10 : Numquid modo quibus imponitur manus ut accipiant Spiritum Sanctum, hoc exspectatur, ut linguis loquantur ? Aut quando imposuimus manum istis infantibus, attendit unusquisque vestrum utrum linguis loquerentur, et cum videret eos linguis non loqui, ita perverso corde aliquis vestrum fuit ut diceret : Non acceperunt isti Spiritum Sanctum, nam si accepissent, linguis loquerentur quemadmodum tunc factum est ? Si ergo per haec miracula non fiat modo testimonium praesentiae Spiritus Sancti; unde fit, unde cognoscit quisque accepisse se Spiritum Sanctum ? Interroget cor suum : si diligit fratrem etc..... Ergo si vis nosse quia accepisti Spiritum, interroga cor tuum; ne forte sacramentum habeas, et virtutem sacramenti non habes.

2. De trin. XV, 26, 46 : Quomodo ergo Deus non est, qui dat Spiritum Sanctum ? Immo quantus Deus est qui dat Deum ? Neque enim aliquis discipulorum ejus dedit Spiritum Sanctum. Orabant quippe ut veniret in eos quibus manum imponebant, non ipsi eum dabant. Quem morem in suis praepositis etiam nunc servat ecclesia.

par cette imposition des mains il entend bien le même sacrement qu'il appelle ailleurs huile de l'onction ou onction[1].

Cette huile de l'onction est, à diverses reprises, nommée chez saint Augustin un sacrement, et sa validité ne dépend pas de l'état de celui qui l'administre[2]. Dans son emploi, cette onction s'applique en forme de croix, comme pour la bénédiction de l'eau baptismale, et à la consécration dans l'Eucharistie[3]. Le saint docteur aime à comparer la préparation du pain et la transformation mystique du chrétien en l'Homme-Dieu. Le broiement du grain, peut se comparer à la Pénitence, la préparation de la pâte à l'eau du baptême; quant à la cuisson du pain, c'est le feu du sacrement du Saint-Esprit qui l'opère[4]. Ce dernier sacrement d'ailleurs imprime, comme le baptême, un caractère ineffaçable[5] et peut être validement administré par les hérétiques et les schismatiques, pourvu que le ministre ait le pouvoir nécessaire. Lors du retour de l'hérétique à la foi, ce sacrement ne doit pas plus être réitéré que le baptême[6]. C'est ce

1. Ibid. : Et manifestius de illo scriptum est in actibus Apostolorum (10, 38) : Quoniam unxit eum Deus Spiritu Sancto. Non utique oleo visibili, sed dono gratiae, quod visibili significatur unguento, quo baptizatos ungit ecclesia. Quoique Vitasse dans le traité *De confirmatione* (*Migne*, Curs. theol. XXI, 688) et Klee (*Hist. des dog.* II, 164) citent un passage du De bapt. III, 16, 21, pour montrer, que par les Pères latins, l'imposition des mains a été regardée comme la partie la plus importante de la confirmation, il a été montré déjà dans l'*Histoire des dogmes* des temps anténicéens que saint Augustin parle en cet endroit d'une imposition des mains réitérable. Cf. Ibid. 14, 19.

2. *Aug.* De bapt. V, 20, 27 : Quomodo aquam mundat et sanctificat homi cida ? quomodo benedicunt oleum tenebrae ? Si autem Deus adest sacramentis et verbis suis, per qualeslibet administrentur, et sacramenta Dei ubique recta sunt. In 1. ep. Joan. Tract. 3, § 5 : Unctio spiritalis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili. Cf. ibid. § 12. — Enarr. 2, 2 in Ps. 26 : Ungimur modo in sacramento.

3. In Joan. evang. Tract. 118, 5 : Quod signum (crucis) nisi adhibeatur sive frontibus credentium, sive ipsi aquae ex qua regenerantur, sive oleo, quo chrismate unguntur, sive sacrificio quo aluntur, nihil eorum rite perficitur.

4. Sermo 227 : Quid ergo significat ignis ? Hoc est chrisma. Oleum etenim ignis nostri, Spiritus Sancti, est sacramentum.

5. Sermo (dubius) de cataclysmo c. 1, 2. — 6. C. litt. Pet. II, 104, 239.

qu'enseigne Optat de Milève sur la validité du sacrement de confirmation administré par les Donatistes[1], et comme signe extérieur du sacrement il note l'onction et l'imposition des mains[2].

Si dans saint Jérôme nous avons un témoin pour l'Eglise d'Orient et pour celle d'Occident, et si Augustin nous donne la doctrine spéciale de l'église d'Afrique, nous avons aussi de l'église de Rome un témoignage contemporain dans le Pape Innocent Ier; dans une lettre à Décentius, il reconnaît, comme saint Jérôme, une onction avec le baume lors du baptême, onction que même les prêtres peuvent conférer, mais en même temps, il fait mention d'une onction avec l'huile et il dit qu'elle est un sacrement dont l'administration est la prérogative de l'évêque[3].

Au milieu du ve siècle, le pape Léon défend aux chorévêques, qui le plus souvent n'avaient reçu aucune consécration épiscopale, de consacrer des autels, de recevoir au pardon les pénitents, et de donner la confirmation et l'ordre[4].

5. Si maintenant nous nous tournons de nouveau vers l'Eglise grecque, nous avons dans la première moitié du

1. Voir le passage plus haut § 93.

2. *Optat. Milev.* De schism. Don IV, 7 : Apertum est caelum (scil. in baptismo ad Jordanem) Deo Patre ungente; spirituale oleum statim in imagine columbae descendit, et insedit capiti ejus, et perfudit eum, unde coepit dici Christus, quando unctus est a Deo Patre : cui ne manus imposito defuisse videretur, vox audita est Dei de nube dicentis : Hic est filius meus etc.

3. *Innoc. I.* Ep. 15 (ed. *Coustant* p. 858 sq.), c. 6 : De consignandis vero infantibus manifestum est, non ab alio, quam ab episcopo fieri licere. Nam presbyteri licet secundi sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent. Hoc autem pontificium solis debere episcopis, ut vel consignent, vel paracletum Spiritum tradant, non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio actuum Apostolorum..... Nam presbyteris, sive extra episcopum praesente episcopo cum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum paracletum. Verba vero dicere non possum, ne magis prodere videar quam ad consultationem respondere. Le Pape ne veut donc pas en indiquer la forme par respect pour la discipline de l'Arcane.

4. Ep. *Leonis* PP. de privilegio chorepiscoporum (spuria). Decretales Pseudo-Isidorianae (ed. *Hinschius* p. 628; cf. prol. p. CIII sq.).

ve siècle un témoin pour l'église d'Antioche dans Théodoret de Cyr († 453) et pour l'église d'Alexandrie dans saint Cyrille. Le premier, dans son explication du Cantique des cantiques (I, 2), parle de l'huile de l'onction comme d'un signe mystique extérieur, qui représente la communication du Saint-Esprit et imprime dans l'âme un caractère royal; mais de ce passage il ne ressort pas qu'il distingue cette onction mystique de celle qui précède le baptême[2]. Plus clair est son témoignage dans un autre écrit où il dit des Novatiens qu'ils ont rejeté l'onction après le baptême et qu'ils doivent par conséquent, d'après les prescriptions des Pères, recevoir l'onction lors de leur retour à l'Eglise[3]. Cyrille d'Alexandrie ajoute (Is. 25, 6) : « Le chrême nous marque très bien l'onction du Saint-Esprit ». L'Evangéliste saint Jean, dans sa première épître (2, 20, 27), écrit : « Vous avez l'onction du Saint-Esprit etc. Nous sommes oints avec le chrême à l'ocasion du baptême, car nous regardons le chrême comme le symbole de la participation au Saint-Esprit[4] ». Si, dans ce passage, nous ne voyons pas bien de quelle onction de chrême il s'agit, puisque, comme on le voit, il y en a aussi une au baptême, nous voyons cependant, d'après un autre passage[5], qu'il y a deux onctions; l'onction de l'institution (*χρίσμα τῆς κατηχήσεως*) et celle de la plénitude (*χρίσμα τῆς τελειώσεως*). Dans cette dernière on ne peut voir autre chose que le second sacrement, considéré comme un moyen particulier de sanctification, en un autre endroit en effet il mentionne ces trois sacrements : le baptême du Saint-Esprit ou la plénitude (*τελείωσις*), le baptême

1. *Theod.* In cantic. cant. I, 2 (ed. *Schulze* II, 30) : Εἰ δὲ βούλῃ καὶ μυστικώτερον νοῆσαι, ἀνάμνησον σεαυτὸν τῆς ἱερᾶς μυσταγωγίας, ἐν ᾗ οἱ τελούμενοι, μετὰ τὴν ἄρνησιν τοῦ τυράννου καὶ τὴν τοῦ βασιλέως, ὁμολογίαν οἱονεὶ σφραγῖδά τινα βασιλικὴν δέξονται τοῦ πνευματικοῦ μύρου τὸ χρίσμα · ὡς ἐν τύπῳ τῷ μύρῳ τὴν ἀόρατον τοῦ παναγίου Πνεύματος χάριν ὑποδεχόμενοι.

2. Haer. fab. III, 5. Cf. *Hist. des Dog.* (2° éd. al.) I, 536).

3. *Cyr. Alex.* In Is. lib. III, tom. 1 (*Migne*, LXX, 561) : Τὸ δέ γε μῦρον ἡμῖν κατασημήνειεν εὖ μάλα τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος χρῖσιν.

4. In Joan. lib. VII (*Migne* LXXIV, 49).

proprement dit et l'Eucharistie. On voit là bien distinctement[1] la confirmation.

Nous rencontrons le même nom donné à la confirmation ou du moins un nom à peu près semblable dans les écrits attribués à Denys le pseudo-Aréopagite, et qui appartiennent à l'église d'Alexandrie. Parmi les moyens de sanctification, indiqués dans le livre *de la Hiérarchie ecclésiastique*, le baptême occupe la première place, l'onction forme son complément, afin de rendre celui qui a été déjà sanctifié plus agréable à Dieu[2]. Au IVe chapitre, après avoir exposé la doctrine du baptême et de l'Eucharistie, l'auteur parle de la consécration avec le chrême (τοῦ μύρου τελετή)[3]. Son nom grec de consécration vient de τελεῖν (consacrer) parce que le chrême a d'abord été consacré (τελετή) et sert ensuite à notre consécration[4]. La consécration du chrême par l'évêque assisté des prêtres est ensuite décrite en détail, et l'huile de l'onction est montrée comme composée de divers éléments odoriférants[5]. Photius, dans sa bibliothèque, a conservé d'autres témoignages des Pères grecs : d'Euloge, patriarche d'Alexandrie († 608), qui parle de la communication du Saint-Esprit opérée par l'imposition des mains, selon son expression, et de l'impossibilité de réitérer cette imposition[6] ; du moine Job qui vivait au VIe siècle et qui mentionne l'onction à côté du baptême et de l'Eucharistie[7]. Saint Maxime, qui vivait au VIIe siècle rappelle, dans ses scholies sur *la Hiérarchie ecclésiastique* du pseudo-Aréopagite, que de son temps l'Eucharistie n'est plus, comme auparavant, donnée aux nouveaux baptisés aussitôt après le baptême, même en dehors de la messe, mais il indique clairement aussi l'onction et ses

1. In Joel Proph. tom. II, § 32 (*Migne*, LXXI, 373) : Δέδοται γὰρ ἡμῖν ὡς ἐν ὑετῷ τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, ὡς δ'ἐν σίτῳ ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς καὶ ὡς ἐν οἴνῳ τὸ αἷμα. Προσπεφώνηται δὲ καὶ ἡ τοῦ ἐλαίου χρεία, συντελοῦσα πρὸς τελείωσιν τοῖς δικαιουμένοις ἐν Χριστῷ διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος.

2. *Dionys.* De eccl. Hier. c. 2, § 8 : Ἡ δε τοῦ μύρου τελειωτικὴ χρίσις εὐώδη ποιεῖ τὸν τετελεσμένον.

3. Ibid. c. 4, 1 : Ἀλλ' ἔστι ταύτης ἑτέρα τελεσιουργία, μύρου τελετὴν αὐτὴν οἱ καθηγεμονες ἡμῶν ὀνομάζουσι.

4. Ibid. § 12. — 5. Ibid. § 4. — 6. *Phot.* Cod. 289. — 7. Cod. 222.

effets, quand il dit[1] : « L'évêque s'approche de celui qui s'est converti, l'instruit, l'oint, le marque et le fait participant du don (du Saint-Esprit), après qu'il l'a baptisé ».

6. Des décisions de conciles de l'époque patristique contiennent plusieurs témoignages de la foi et de la pratique de l'Eglise relativement à la confirmation. Pour le concile de Laodicée on ne sait pas au juste quand il a été tenu, en tout cas il est du IVe siècle ; mais, bien qu'il soit douteux si le 7e canon entend seulement par onction du saint chrême le rite usité dans la réception des hérétiques, le 48e canon ordonne comme obligatoire la réception de l'onction après le baptême. « Il est nécessaire, y est-il écrit, que celui qui a été sanctifié soit oint du saint chrême, après le baptême, et participe au royaume du Christ. » Le 7e canon, déjà mentionné, du second concile général nous donnerait sur la forme du sacrement des conclusions plus précises, s'il était bien authentique et clair. Mais nous n'avons là probablement qu'un extrait d'un écrit de l'église de Constantinople à l'évêque Martyrius d'Antioche, vers la moitié du Ve siècle, écrit avec une addition comme 95e canon du Quinisexte (692).

Il n'y est expressément question que du rite employé pour la réception des hérétiques : chez les uns c'est la réitération du baptême, chez les autres c'est l'onction qui est prescrite. « Pour les Ariens et les Macédoniens, les Sabbatiens et les Novatiens, qui se nomment les Purs et les Bons, de même que les Tétradites et les Apollinaristes, nous les recevons après qu'ils ont anathématisé par écrit toute hérésie, contraire à la Sainte, Catholique et Apostolique Eglise de Dieu, et après qu'ils ont été marqués et oints de l'huile sainte au visage, aux yeux, au nez, à la bouche et aux oreilles. Et en leur imprimant ce signe (σφραγίζοντες) nous disons : Le signe

1. Cf. *Max.* Schol. ad eccl. Hier. c. 2, § 8 : Καὶ διδάσκει αὐτὸν καὶ χρίει καὶ σφραγίζει καὶ μεταδίδωσι τοῦ δώρου βαπτίσας. Quand Vitasse dans le traité de la Conf. (*Migne*, Curs. theol. XXI, 709) entend par δῶρον la sainte Eucharistie, cette traduction ne semble pas s'accorder avec ce qui précède immédiatement.

du don du Saint-Esprit (σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου.) ». Ces dernières paroles sont encore aujourd'hui la forme de la confirmation dans l'Eglise grecque, bien que les autres petites sectes orientales aient d'autres formules. Cependant, il semble bien que l'onction que nous mentionnons n'était qu'un rite, qu'un signe de la réconciliation et ne remplaçait pas la confirmation [1]. Car même en dehors de ces circonstances, on l'a vu, on employait aussi une onction. Les Nestoriens ont conservé le précepte de ce canon pour la réception dans leur secte, sans cependant regarder jamais la confirmation comme un sacrement distinct du baptême [2].

Il faut expliquer dans le même sens le premier canon du premier concile d'Orange (441) : « Si les hérétiques veulent dans une maladie mortelle se faire catholiques, un prêtre en l'absence de l'évêque peut les marquer de l'onction [3] ». Nous n'avons cependant aucune connaissance que jamais à cette époque dans l'Eglise d'Occident, l'onction sacramentelle, c'est-à-dire la confirmation, ait été conférée par un prêtre. Le second et le troisième canon paraissent d'ailleurs bien indiquer que dans le premier, il n'est question que de l'onction qui accompagnait la réconciliation et était aussi un des rites du baptême. De plus le second canon n'est indiscutable ni quant au texte ni quant au sens. « Si nous en croyons le P. Sirmond, il signifie : « Tout ecclésiastique qui a le pouvoir de baptiser, doit être muni de chrême, car c'est l'usage chez nous de donner une onction (au baptême) ». En Occident on la faisait sur la tête. Si quelqu'un a été baptisé dans le cas de nécessité et n'a pas reçu l'onction, il faut le rappeler à l'évêque lors de la confirmation (afin qu'il donne alors l'onction du baptême avant celle de la confirmation). Car chez tous c'est l'usage de ne donner qu'une onction (c'est-à-dire pour le baptême, pour lequel on avait peut-être donné quelquefois

1. Plusieurs se prononcent exclusivement pour la confirmation, comme *Morinus* (De poen. IX, 9, 6, 7). Vitasse (De Conf. [*Migne* XXI, 655]). Cf. *Hist. des Dogm.* I, 535 et suiv. (2e éd. al.)

2. Cf. Denzinger. 1 c. p. 50.

3. Le 16e canon du Synode d'Epaone s'exprime à peu près de même.

par abus deux onctions). Non qu'il faille la regarder comme nulle, mais pour que les deux onctions ne soient pas regardées comme nécessaires [1] ». Dans ce canon le signe extérieur de la confirmation paraît être dans l'imposition des mains, et elle paraît avoir été ainsi distinguée de l'onction du baptême (*chrismatio*) [2].

7. Au sujet du ministre de la confirmation, nous n'avons vu jusqu'ici aucun témoignage d'où on puisse conclure que le pouvoir de donner ce sacrement ait été reconnu aux prêtres. Tous la réservent à l'évêque et plusieurs papes ont défendu aux prêtres de la donner [3]. De l'unanimité de la tradition aussi bien que des actes des Apôtres (ch. 8) il paraît très vraisemblable que l'administration en est exclusive aux évêques *ex jure divino*. Leur est-il permis dans des cas particuliers de transmettre ce pouvoir aux prêtres, nous ne pouvons le conclure de ce que nous avons dit. Les Grecs modernes l'affirment et regardent la réserve qui en est faite à l'évêque seulement comme de droit ecclésiastique. Ils doivent alors supposer que du côté du ministre la consécration épiscopale n'est pas absolument nécessaire pour la validité

1. Cf. *Mansi* VI, 435 (avec les notes de Sirmond p. 444) can. 2 : Nullum ministrorum, qui baptizandi recepit officium, sine chrismate usquam debere progredi, quia inter nos placuit, semel chrismari. De eo autem, qui in baptismate quacumque necessitate faciente non chrismatus fuerit, in *confirmatione* sacerdos commonebitur. Nam inter quoslibet chrismatis ipsius non nisi una benedictio est : non ut praejudicans quidquam, sed ut non necessaria habeatur repetita chrismatio.

2. Ensuite le canon s'accorde avec les paroles de l'évêque Théodulphe d'Orléans à la fin du VIIIe siècle, qui (De ordine bapt. c. 17 [*Migne* CV, 235]) écrit : Quod ergo presbyterio baptizatos chrismate ungere licet, Spiritum vero Sanctum per manus impositionem tradere non licet, antiquus iste mos ab apostolis ecclesiae est traditus. D'ailleurs d'autres savants ont cherché à expliquer de diverses manières le sens du canon cité plus haut : Vitasse (Tract. de conf. [*Migne* XXI, 342 sqq.]) donne les explications de Bellarmin, Aurelius, Pierre de Marca, Cabassutius, et à son tour propose un changement de texte, c'est de supprimer la dernière négation *non*. D'après son explication la répétition de l'onction sur la tête est sans préjudice de l'onction principale faite au front.

3. Outre les passages déjà cités : Gelas. Ep. 14, 60 (ed. *Thiel*. Epp. Pont. Rom. p. 365 et sq.).

de la confirmation, que l'évêque n'est nécessaire qu'en tant qu'il détient le pouvoir de juridiction, pouvoir qu'il peut en cas de nécessité donner à un prêtre. Dans l'Eglise latine il y a eu aussi sur ce point une évolution de la doctrine, moindre cependant que dans l'Eglise grecque. Car dans l'Eglise latine le concile de Trente a décidé qu'au pape seul, en tant que détenant la juridiction suprême, était réservé le droit de donner par délégation spéciale, même à un prêtre, le pouvoir de conférer validement la confirmation. Saint Jérôme aussi, dans le passage cité plus haut, regarde l'administration de ce sacrement comme se rapportant non seulement aux pouvoirs de l'ordre, mais encore aux pouvoirs de juridiction [1].

On trouve, il est vrai, dans l'Ambrosiaster [2] une indication d'après laquelle, en Egypte, les prêtres en l'absence de l'évêque auraient administré la confirmation; mais à ce témoignage d'un écrivain d'Occident, qui avec beaucoup d'autres erreurs dont ses écrits sont parsemés, mentionne un usage dont d'autres écrivains qui appartiennent à l'Eglise d'Egypte n'ont rien su, on ne peut pas ajouter grande importance, d'autant plus qu'il est le seul que nous trouvions dans les cinq premiers siècles [3]. Tous les autres témoignages que l'on peut citer, présentent l'évêque comme le ministre de la confirmation. Cet usage, l'Eglise doit l'avoir reçu des Apôtres comme une loi divine : elle doit l'avoir d'autant plus reconnu comme tel, qu'il est étroitement lié à l'organisation et à la sanctification de l'Eglise; les moyens de sanctification doivent en effet être communiqués aux particuliers par la main des représentants même du Christ sur la terre : ce sont d'abord les Apôtres et leurs successeurs les évêques, ensuite les prêtres qu'ils ont consacrés. C'est aux Apôtres qu'il faut toujours ramener dans l'Eglise toute puissance ordinaire pour l'administration des sources de sanctification. Quelques sacrements à peine, le baptême et

1. Voir plus haut § 96. — 2. In comm. ad Eph. 4, 12.
3. Cf. *Vitasse* l. c. p. 949 sqq.

le mariage, font exception, et cela est fondé sur leur absolue nécessité pour l'ordre surnaturel de la grâce et l'ordre moral de l'humanité. Seulement en avançant dans la vie surnaturelle, le chrétien doit aussi être uni plus intimement au corps mystique du Christ. Les sacrements représentent de plus l'organisation unitaire et harmonieuse de l'Eglise; c'est pour cela que le baptisé doit, pour recevoir le sacrement qui lui donnera la force et la plénitude de la grâce, s'adresser à celui qui représente dans l'Eglise l'unité et la perfection, à l'évêque ; et par l'imposition des mains, l'évêque donne à ce nouveau fils de l'Eglise l'onction qui fortifie, et en lui donnant les armes du Saint-Esprit, il fait de lui un soldat du Christ. La plénitude de la puissance sacerdotale, qui est dans l'évêque ne doit pas seulement s'exercer sur les fidèles par l'intermédiaire des prêtres qu'il consacre, il faut aussi que l'évêque entre immédiatement en contact avec eux, au moins dans un sacrement, et cela a précisément lieu dans la confirmation.

Pour soutenir l'opinion que les prêtres ont le pouvoir ordinaire d'administrer la confirmation, on invoque, il est vrai, d'autres passages des Pères. On apporte une ordonnance du pape Sylvestre [1], dont seul le *Liber Pontificalis*, source très peu sûre pour cette époque, dit quelque chose. En outre des témoignages formels des papes postérieurs, Innocent Ier et Léon, le contredisent. Certaines affirmations des Pères, de saint Jérôme [2], de saint Chrysostome [3] et autres qui, *excepta ordinatione*, mettent les prêtres sur le même pied que les évêques ne sont pas plus décisifs. Des expressions de ce genre n'ont pas d'autre but que de faire ressortir la supériorité de la fonction épiscopale. Ce n'est que vers la fin du VIe siècle que l'on rencontre dans l'Eglise latine des témoignages irrécusables affirmant que le chef suprême de

1. Liber pontif. n. XXXIII (Sylvester) § 6 (ed. *Duchesne* I, 171) : Hic et hoc constituit, ut baptizatum liniret presbyter chrisma levatum de aqua, propter occasionem transitus mortis.
2. Ep. 146 (ad Evangelum) (ed. *Vallarsi* I, 1081 sqq.).
3. In 1 Tim. hom. 11, 1.

l'Eglise pouvait dans des cas exceptionnels accorder aux prêtres le pouvoir de donner la confirmation.

Saint Grégoire le Grand ayant appris que dans l'île de Sardaigne des prêtres avaient donné aux fidèles l'onction sur le front, leur interdit aussitôt de continuer [1]. Mais cette mesure ayant provoqué dans l'île du mécontentement et des résistances, il se résigna à permettre exceptionnellement aux prêtres de cette île de donner la confirmation dans le cas où les évêques viendraient à faire défaut[2]. Les théologiens du moyen âge et d'autres plus récents ont, il est vrai, interprété cette permission du pape de bien des manières. Ceux qui veulent que le pouvoir d'administrer ce sacrement soit réservé aux évêques seuls disent que cette onction au front tolérée par le pape était non pas la confirmation, mais une cérémonie adjointe au baptême : ils ont contre eux non seulement la clarté du texte lui-même, mais l'interprétation même de la plupart des théologiens. Eugène IV spécialement se fonde très vraisemblablement sur le pouvoir accordé par saint Grégoire aux prêtres de Sardaigne, pour reconnaître comme valable la confirmation administrée par un prêtre muni de pouvoirs particuliers (Décret aux Arméniens [3]).

Dans l'Eglise grecque, l'usage pour les prêtres d'administrer la confirmation s'est répandu, semble-t-il, bien plus tôt encore. Si nous négligeons le document ambroisien cité

1. *Greg. M.* Ep. 4, 9 (ed. *Ewald* et *Hartmann*, Monum. Germ. hist. Epp. I, 242) : Episcopi baptizandos infantes signare in frontibus bis chrismate non praesumant, sed presbyteri baptizandos tangant in pectore, ut episcopi postmodum tangere debeant in fronte. Le texte de ce passage est très douteux dans les vieilles éditions.

2. Ep. lib. 4, 26 (l. c. p. 261) : Pervenit quoque ad nos, quosdam scandalizatos fuisse, quod presbyteros chrismate tangere eos, qui baptizandi sunt, prohibuimus. Et nos quidem secundum usum veterem ecclesiae nostrae fecimus. Sed si omnino hac de re aliqui contristantur, ubi episcopi desunt, ut presbyteri et in frontibus baptizandos chrismate tangere debeant, concedimus.

3. Ibid. : Legitur aliquando per Apostolicae Sedis dispensationem, ex rationabili et urgente admodum causa, simplicem sacerdotem administrasse confirmationis sacramentum.

plus haut nous n'avons rien sur ce point pour les temps primitifs. Mais au IX[e] siècle, quand éclata le schisme, cet usage était tout à fait général dans l'Eglise grecque. Quand, en effet, les légats du pape eurent déclaré invalide la confirmation donnée en Bulgarie par les prêtres grecs et l'eurent administrée de nouveau, Photius saisit cette question pour en faire une différence dogmatique qui devait pousser jusqu'au schisme les divergences des deux Eglises, et dans son encyclique, ce fut une des principales accusations qu'il porta contre Rome[1]. Il y disait qu'il ignorait absolument d'où venait cette loi que Rome essayait de faire prévaloir et qu'il était bien étonnant que le prêtre, qui était ordonné pour administrer le baptême et consacrer l'Eucharistie, ne fût pas capable d'administrer le chrême ; il ajoutait encore qu'il était inouï que les évêques latins portassent si loin le mépris des mystères chrétiens et osassent les réitérer si à la légère. A Rome on était parti exclusivement de ce point de vue, que les prêtres envoyés et autorisés par le patriarche schismatique Photius n'avaient pas administré validement la confirmation en Bulgarie, parce qu'il leur manquait la juridiction nécessaire. Cette opinion est celle que défend le pape Nicolas dans la 70[e] lettre à Hincmar de Reims. Enée, évêque de Paris, Odon, de Besançon et le moine Ratramne sont de cette opinion. Aucun d'eux cependant ne déclare que toute confirmation administrée par un prêtre soit invalide. Mais nous sommes ici déjà au moyen âge. Ce n'est que pour l'Eglise grecque que nous avons, dans le cas cité plus haut au sujet de la Bulgarie, un témoignage des temps plus anciens. Il montre que l'administration de la confirmation par un prêtre devait être depuis longtemps en usage en Orient. La doctrine relative au ministre ordinaire et extraordinaire de la confirmation n'a

1. Cf. Hergenroether, Photius I, 643 sqq. Dans l'encyclique il y a : Ἀλλά γε δὴ καὶ τοὺς ὑπὸ πρεσβυτέρων μύρῳ χρισθέντας ἀναμυρίζειν αὐτοὶ οὐ πεφρίκασιν, ἐπισκόπους ἑαυτοὺς ἀναγορεύοντες, καὶ τὸ τῶν πρεσβυτέρων χρίσμα ἄχρηστον καὶ εἰς μάτην ἐπιτελεῖσθαι τερατευόμενοι.

été fixée exactement que par le concile de Trente, quoiqu'elle se rattachât aux temps des Pères.

8. L'administration de la confirmation par des prêtres ne se bornait peut-être pas dans l'Eglise grecque, à la Bulgarie ou au patriarcat de Constantinople, les rituels et l'usage encore existants dans les sectes orientales en témoignent. Celles-ci ne font d'ailleurs que confirmer et éclairer les traditions de l'Eglise. Toutes ont conservé l'onction comme un sacrement particulier distinct du baptême ; les Nestoriens ne l'ont pas entièrement laissé perdre, mais ils la regardent seuls comme une cérémonie du baptême[1]. La consécration du chrême, qui chez les Coptes est composé de diverses substances odoriférantes, est réservée, dans toutes les sectes aux patriarches, quoique cependant les évêques puissent la faire[2]. Ce point est regardé par eux comme nécessaire pour la validité du sacrement[3]. Mais comme dans toutes les sectes l'administration de l'onction est aussi accordée aux prêtres, on peut croire avec raison que cet usage a dû se répandre au moins lors de la séparation des sectes d'avec l'Eglise, peu de temps après Nestorius.

Quant à la matière du sacrement, la plupart des sectes ont des onctions multiples, pour les divers organes des sens comme il est indiqué dans saint Cyrille de Jérusalem ; ils n'ont cependant pas d'autre imposition de mains que celle qui est attachée à l'onction sur le front[4]. La forme de la prière pour l'onction n'est pas partout la même. Par cette diffé-

1. Cf. *Benzinger*. Ritus Orient. p. 49. — 2. Cf. Ibid. p. 54.

3. Dans l'Eglise latine, plusieurs conciles ont également fait de la consécration du chrême un privilège de l'évêque. Cf. Vitasse l. c. p. 861 sq. Un concile de Tolède (400) défend aux prêtres, dans son vingtième canon, de consacrer le chrême. Dans la suite, avec l'autorisation particulière du pape, cette consécration a été quelquefois faite par des prêtres. Cf. Benedict. XIV. *De syn. diocc.* 7, 8.

4. A propos de la composition du chrême, Ratramne écrit à l'occasion des reproches de Photius que les Latins le préparaient ex aqua fluminis : (C. Graec. oppos. IV, 7 [*Migne* CXXI, 334]) : Non ipsum chrisma (quod mentiuntur Graeci) de fonte conficiunt (latini), sed ea succo balsami, vel (et) olivae liquore, quod fit non solum a Graecis, verum ab universis Christi ecclesiis. Cf. *Greg. M.* Ad Cantica c. 1.

rence on est amené à croire que le Seigneur lui-même et les Apôtres ont remis à l'Eglise le soin de préciser la forme du second sacrement. La forme actuellement en usage dans l'Eglise latine : « *Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* », n'a été généralement en usage qu'à partir du moyen âge [1]. La forme en usage chez les Grecs qui a été mentionnée plus haut[2], a propos du second concile général, peut être rapportée au ve siècle.

§ 97

La sainte Eucharistie considérée comme sacrement. — La foi de l'Eglise en la présence réelle et substantielle du Christ au sacrement de l'autel, à l'époque pâtristique.

Dans la série des sacrements, le plus grand et le plus élevé, celui qui est pour ainsi dire le centre de tous les autres, c'est la sainte Eucharistie ; elle est comme le soleil du culte chrétien ; elle est dans la foi chrétienne le sceau de la personne de l'Homme-Dieu et de ses œuvres ; elle résume tous les rapports de l'homme à Dieu, elle est le gage de la résurrection et de la béatitude future. Tous les Pères parlent de ce mystère, si riche de fonds sous ses noms divers. Ils l'appellent le mystère simplement, ou les mystères, le qualifiant de saint, divin, redoutable[3]. Par rapport à son caractère de sacrifice, ils l'appellent sacrement de l'autel[4], table du Seigneur[5], en y ajoutant les mêmes qualifications de saint, de mystique[6] etc. Considèrent-ils davantage ce que contient ce sacrement, ils

1. Cf. *Vitasse* l. c. p. 888 sqq. — 2. § 96, n. 6.

3. Chez *Theod.* In 1 Cor. 11, 23 : *μυστήριον σωτήριον* ; dans les Const. Apost. 8, 14. 15 : *μυστήρια ἅγια* ; chez *Theod.* In 1 Cor. 10, 16 ; 11, 22. 27 : *θεῖα καὶ ἱερά* ; chez *Chrysost.* De prod. Judae I, 1 : *φρικωδέστατα* ; 1 Cor. hom. 27,2 : *φρικτὰ μυστήρια.*

4. *Aug.* De civ. Dei X, 6.

5. *Theod.* In 1 Cor. II, 20. *Euseb.* Demonst. ev. 1, 10.

6. *Cyr. Alex.* Hom. 10 in myst. coen. (*Migne* LXXVII, 1017).

lui donnent le nom de corps du Seigneur[1], ou de sang du Christ, précieux sang[2], sacrement du corps et du sang du Christ[3]. S'ils veulent indiquer ses effets et sa signification, ils l'appellent pain de Dieu, pain céleste, pain substantiel, pain quotidien[4]; ou encore calice de vie, du salut[5]; viatique pour l'heure de la mort[6] (ἐφόδιον). Par allusion à la réunion des fidèles pour célébrer en commun le sacrifice, et à la communion qui suivait, on appelait encore l'Eucharistie l'assemblée, la réunion (σύναξις, *collectio)* ou communauté, communion (*communio*, κοινωνία)[7], ou repas divin[8]. Mais le nom reçu communément dans la théologie et, pour ainsi dire, officiel, fut peu à peu Eucharistie[9]. Ce nom est tiré de l'acte de la consécration, auquel était unie l'action de grâce. Le nom d'Eulogie, terme qui se rapproche d'Eucharistie, fut réservé au pain simplement béni à la messe; quelques-uns cependant continuèrent encore à le donner à l'Eucharistie[10]. L'expression *Missa* appliquée au saint Sacrifice, s'est probablement formée de la *missio catechumenorum;* on le trouve déjà dans saint Grégoire le Grand.

2. La discipline de l'Arcane, dont plusieurs Pères anténicéens parlent expressément pour la sainte Eucharistie, et dont nous avons des témoignages très saisissants dans les représentations symboliques des catacombes fut encore maintenue à l'époque patristique. « Nous ne révélons pas à

1. *Cyr. Hieros.* Cat. 23, 22. Const. Apost. 2, 57; 8, 14.
2. Const. Apost. 2, 33; 8, 13, 14. — 3. Conc. Hipp. (393) can. 23.
4. *Cyr. Hieros.* Cat. 22, 5; 23, 15.
5. *Basil.* De Spir. s. c. 27, 66. *Hieros.* Cat. 22, 5.
6. *Greg. Nyss.* Ep. can. 5 (*Migne* XLV, 232). Conc. Carth. IV, can. 78 Conc. Nic. can. 13.
7. *Cyr. Hieros.* Cat. 18, 33. *Cyr. Alex.* In Joan. IV, c. 2 (*Migne* LXXIII, 561). *Dion. Areop.* Hier. Eccl. c. 3, n. 1. *Ioan. Dam.* De orth. fid. IV, 14. *Greg. M.* lib. III, ep. 26 (ed. *Maur.*).
8. *Chrysost.* In 1 Cor. hom. 27, 2.
9. Nous rencontrons l'expression déjà chez Justin, ensuite chez Optat. (De schism. Don. II, 19, 21).
10. *Cyr. Alex.* De adoratione in spir. et verit. II (*Migne* LXVIII, 261) in Joan. evang. lib. IV, c. 2 (*Migne* LXXIII, 577), lib. VII et VIII fragm. lib. X, c. 2. (*Migne* LXXIV, 20, 341).

un païen les mystères qui ont rapport au Père, au Fils et au Saint-Esprit » ; dit saint Cyrille de Jérusalem, « nous ne parlons pas non plus ouvertement des mystères devant les catéchumènes ; mais nous en parlons beaucoup en paroles mystérieuses, afin que les croyants comprennent, et que ceux qui ignorent nos mystères n'en soient pas choqués [1] ». Parmi ces mystères, le grand docteur de l'église de Jérusalem compte la sainte Eucharistie, puisqu'il n'en parle que devant ceux qui sont déjà baptisés [2]. On regardait dans l'Eglise comme une trahison toute communication imprudente des mystères faite aux païens [3]. Le pape Jules blâme très fortement les Ariens de ce que pour un prétendu crime dont ils accusaient saint Athanase, à savoir d'avoir brisé le calice d'un certain Ischyras, ils l'avaient fait comparaître en jugement public, et là devant des catéchumènes et même des païens et des Juifs ils avaient traité la question du corps et du sang du Christ [4]. Il y avait donc dans toutes les vieilles liturgies prescription sévère de congédier les catéchumènes au commencement de la *Missa fidelium* et d'exclure entièrement des mystères les juifs et les païens. Le pape Jules trouve un motif suffisant pour ne pas croire à l'accusation contre Athanase relativement à Ischyras, dans ce fait que les catéchumènes auraient été dans le même appartement auprès d'Ischyras malade, et qu'il était impossible en leur présence de célébrer les saints mystères [5].

Même les livres liturgiques destinés seulement aux prêtres ne contenaient généralement pas dans les formules de

1. Cat. 6, 29. Cf. Procat. 7, cat. 5, 12 ; 4, 36.

2. *Cyr. Hieros.* Cat. 19, 1. Cf. *Chrysost.* Ad illum. cat. 1, 1 : Ἴσασιν οἱ μεμυημένοι τοῦ ποτηρίου τούτου τὴν ἰσχύν· εἴσεσθε καὶ ὑμεῖς μικρὸν ὕστερον.

3. *Ambr.* De myst. 1, 2 : Nunc de mysteriis dicere tempus admonet, atque ipsam sacramentorum rationem cedere ; quam ante baptismum si putassemus insinuandam nondum initiatis, prodidisse potius quam edidisse aestimaremur.

4. Les Ep. Jul. chez *Athan.* Apol. c. Arian. c. 31. Les prêtres et les évêques égyptiens au synode d'Alexandrie (339 ou 340) s'expriment de même. *Athan.* Apol. c. Arian. c. 11 : Καὶ οὐκ αἰσχύνονται ταῦτα ἐπὶ κατηχουμένων, καὶ τό γε χείριστον, ἐπὶ Ἑλλήνων τραγῳδοῦντες τὰ μυστήρια.

5. Cf. *Athan.* Apol. c. Arian. c. 28.

la messe les paroles de la consécration, car on craignait que ces livres ne tombassent dans les mains des infidèles. On comprend dès lors pourquoi le pape Innocent Ier lui-même dans une lettre à un évêque[1], hésite à confier au papier la formule de l'administration de la confirmation, et pourquoi dans les écrits de saint Augustin et de saint Chrysostome, quand ils font mention de l'Eucharistie, on trouve souvent les paroles : *Quod norunt fideles* (ἴσασιν οἱ πιστοί), et ils s'excusent ainsi de leur obscurité.

D'ailleurs nous comprenons le maintien de la discipline du secret dans la première moitié de l'époque patristique aussi facilement que son origine dans les temps primitifs. Le grand respect des chrétiens pour leurs saints mystères, la crainte trop fondée de les voir devenir l'objet des moqueries et probablement aussi des profanations des païens suffisaient à la recommander. Il est vrai aussi que le caractère de ces temps-là et l'exemple des usages religieux païens ont pu y être pour quelque chose. En tout cas, la discipline du secret peut déjà être regardée comme une preuve que les chrétiens reconnaissaient dans la sainte Eucharistie quelque chose de plus qu'un repas en mémoire du fondateur de leur religion.

3. Pour donner un tableau exact du développement de la doctrine de l'Eucharistie dans les temps patristiques, on ne peut séparer les uns des autres les différents témoignages, d'autant plus que si on les prenait chacun à part, leur sens pourrait être ambigu[2] ; comme d'ailleurs pour les témoignages relatifs au culte et à la liturgie. Spécialement la présence réelle et substantielle du corps du Christ dans le

1. V. plus haut § 96.

2. Ce n'est pas traiter le sujet d'une façon historique et objective que de diviser, comme Rothe (*Das Abendmahl*), à priori les Pères en trois classes : les Symboliques, les Métaboliques et les Dualistes ; il part ainsi d'une supposition sans fondement comme si les opinions diverses sur l'Eucharistie qui ont eu cours au XVIe siècle avaient été déjà représentées par les Pères, sans que l'unité de la foi et de l'union de l'Eglise eût pu ne pas être altérée.

sacrement de l'autel, ne peut pas être traitée séparément. Beaucoup d'historiens des dogmes rangent saint Athanase parmi ceux qu'on appelle les symboliques, parce qu'il semble permettre davantage de donner à la sainte Eucharistie une signification spirituelle et symbolique. Pour l'explication du texte de saint Jean (VI, 62-64) : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien; les paroles que je vous ai dites, sont esprit et vie », il fait cette remarque[1]. « Il dit ici ces deux choses, chair et esprit, de lui-même, et il distingue l'esprit de la chair, pour que ses auditeurs confessent dans la foi non seulement le côté visible, mais encore le côté invisible de sa personne, et comprennent ces paroles non selon la chair, mais selon l'esprit. A combien d'hommes pouvait bien suffire pour les nourrir son corps mortel ? et à plus forte raison pouvait-il être la nourriture de l'humanité ? c'est pourquoi il parle de l'Ascension au ciel du Fils de l'Homme, afin qu'ils s'éloignent des pensées de la chair, et regardent son corps comme une nourriture spirituelle et céleste qu'il leur donne. Car ce que je vous ai dit, leur dit-il, est esprit et vie. C'est-à-dire, ce qui vous est montré et qui sera donné pour le salut du monde, c'est cette chair dont je suis revêtu ; et elle vous sera donnée avec mon sang à vous et à chaque fidèle, en nourriture spirituelle; elle sera de plus un gage de résurrection pour la vie éternelle. Le Seigneur cherchait de même à élever la Samaritaine au-dessus des pensées terrestres, et enseignait que Dieu était un esprit, sur lequel on ne devait pas avoir de pensées charnelles, mais bien des pensées toutes spirituelles ». Le saint docteur combat bien ici l'interprétation des Capharnaïtes, qui croyaient que c'était sa chair mortelle que le Sauveur voulait nous donner dans l'Eucharistie ; son but est de montrer le Logos comme une nourriture spirituelle et céleste, sans cependant le séparer de son corps glorifié, par laquelle le Logos s'est uni aux hommes et est devenu semblable à eux. C'est ce qui ressort aussi d'un

1. *Athan.* Ep. ad. Serap.

fragment des écrits de saint Athanase qui nous a été conservé par Théodoret. Dans ce passage il applique les paroles du premier verset du psaume CIX : « Asseyez-vous à ma droite » à l'humanité glorifiée du Christ. «C'est par ce corps, dit-il, qu'il était et qu'il peut être nommé prêtre et apôtre, puisqu'il nous a laissé ainsi ce grand mystère par ces paroles : « Ceci est mon corps, qui a été livré pour vous, ceci est le sang non de l'ancienne, mais de la nouvelle alliance, qui sera répandu pour vous. La divinité n'a ni chair ni sang; ils viennent de l'homme que le Logos a pris dans le sein de Marie [1] ». Pour justifier et expliquer la doctrine de l'humanité vraie et complète du Sauveur, et de sa nature humaine consubstantielle à la nôtre, le saint docteur ne pouvait pas mieux diriger sa pensée et son effort. Tout cela il le trouvait dans l'Eucharistie, avec cette seule différence qu'ici le Logos est présent avec son humanité glorifiée. On retrouve la même doctrine dans une des lettres pascales récemment découvertes [2] : « Le Sauveur, dit saint Athanase, ayant rempli sa mission temporelle, et toutes les ombres s'étant dissipées, comme la bonne nouvelle de l'Evangile devait se répandre dans tout le monde, les disciples demandent au Sauveur : où voulez-vous que nous préparions l'Agneau pascal ? et le Sauveur voulant les élever de la figure à la réalité, les exhorte à ne plus manger la chair de l'Agneau, mais sa propre chair en disant : « Prenez, mangez et buvez, ceci c'est mon corps et mon sang [3] ».

Saint Cyrille de Jérusalem s'efforce de donner une explication de toute la doctrine du salut, spécialement des sacre-

1. Dans l'édition Maurine des œuvres de saint Athanase II, 1019 (*Migne* XXVI, 1239).

2. Dans la quatrième, chez Larsow, page 79.

3. Dans leurs remarques sur les œuvres d'Athanase, les Mauristes invoquent d'autres témoignages de l'église d'Alexandrie, qui appartiennent à l'époque qui a suivi immédiatement, et qui, par conséquent, peuvent être regardés comme une explication précise de la doctrine de saint Athanase : par exemple Isidore de Péluse (Ep. 1. 109) : *Καὶ ἐπὶ τῆς τραπέζης τῆς μυστικῆς τὸν ἄρτον τὸν κοινὸν σῶμα ἰδικὸν τῆς αὐτοῦ σαρκώσεως ἀποφαίνον.* Cf. ibid. 123. (*Migne* LXXVIII. 256. 265.)

ments et du culte, et il traite de la sainte Eucharistie dans sa 22e et 23e catéchèse. Au premier chapitre il commence par rapporter ce que dit l'Apôtre (I Corinth. 11, 23) sur l'institution de l'Eucharistie ; il l'explique ensuite, il dit que par la jouissance de ce bienfait divin nous devenons un seul corps et un seul sang avec le Christ (σύσσωμοι και σύναιμοι τοῦ Χριστοῦ) [1]. L'Eucharistie, il est vrai, renferme un mystère incompréhensible ; ce qui, il n'y a qu'un instant, n'était que du pain est maintenant le corps du Seigneur, et ce qui n'était que du vin est devenu le sang réel du Christ ; les paroles de l'institution ne laissent pas là-dessus place au doute [2]. Saint Cyrille indique ici non seulement la présence réelle du Christ au sacrement de l'autel, mais aussi une présence subtantielle, qui se produit par suite du changement du pain et du vin qui n'en sont plus. Nous voyons le saint docteur rappeler au deuxième chapitre, pour expliquer ce fait mystérieux, d'autres merveilles bibliques où a eu lieu aussi un changement : « Puisque le Seigneur à Cana a changé l'eau et le vin, dit-il, pourquoi ne croirons-nous pas à sa puissance, s'il change le vin en sang [3] ? ». Nous jouissons, selon l'expression de saint Cyrille [4], du corps et du sang du Christ sous les apparences du pain et du vin (ἐν τύπῳ ἄρτου καὶ οἴνου) et nous devenons par là des porte-Christ participant à sa divinité. Sans doute le Christ n'a pas voulu que nous mangions sa chair, au sens où l'entendaient les Capharnaïtes; il veut que nous entendions ces paroles spirituellement, et que nous nous nourrissions de son humanité, mais glorifiée et unie à la divinité. Si l'ancienne alliance avait les pains de proposition, dans la nouvelle nous avons le pain céleste et le calice du salut, nourriture accommodée au corps comme à l'âme. « Comme le pain

1. Ces expressions reviennent aussi chez d'autres Pères, surtout chez *Isid. Pelus.* Ep. 3, 195 (*Migne* LXXVIII, 880), *Cyr. Alex.* In Ioan. lib, X, c. 2 De trinit. dialog. I (*Migne* LXXIV, 341 ; LXXV, 699 sq.).

2. *Cyr. Hieros.* Cat. 22, 1 : Καὶ αὐτοῦ βεβαιωσαμένου καὶ εἰρηκοτος· τοῦτο μου ἐστὶ τὸ αἷμα ; τίς ἐνδοιάσει ποτέ, λέγων μὴ εἶναι αὐτοῦ τὸ αἷμα ;

3. Ibid. c. 2 : Καὶ οὐκ ἀξιόπιστός ἐστιν, οἶνον μεταβαλὼν εἰς αἷμα ;

4. Ibid. c. 3.

correspond au corps, ajoute saint Cyrille, le Logos correspond à notre âme[1]. » On ne peut pas de là conclure que saint Cyrille ait accepté l'opinion de la persistance du pain dans la sainte Eucharistie, quoiqu'il la nomme un pain céleste, un pain des anges, la nourriture de l'âme, pour la vie éternelle. Bien plus, en d'autres endroits, les pains de proposition sont représentés comme la nourriture du corps, et le Logos dans l'Eucharistie, comme la nourriture de l'âme, et cela avec raison : car l'importance propre de la communion eucharistique consiste dans l'union avec le Logos divin. Au VIe chapitre saint Cyrille s'explique bien plus expressément contre l'opinion de la persistance du pain : « Ne le regarde pas, dit-il, comme un pain ordinaire, ou du vin commun, car c'est la chair et le sang du Christ, comme lui-même l'a dit : Si tes sens ne te le disent pas, ta foi doit te suffire pour en être sûr. Ne juge pas cette chose d'après ton goût, mais sans aucune crainte de doute, appuyé que tu es sur ta foi, sois certain que tu as participé au don de la chair et au sang du Christ ».

« Quand tu as appris cela, lisons-nous au neuvième chapitre[2], et que ta foi l'a fortement convaincu que le pain n'est pas du pain, quoique le goût indique le contraire, mais est le corps du Christ et que ce qui paraît du vin n'est pas du vin, quoi qu'en disent tes sens, alors fortifie ton cœur, et après avoir joui de ce pain céleste, que la face de ton âme se réjouisse ». Les sens qui nous indiquent l'apparence du pain ne doivent donc pas influer sur notre jugement, puisque la foi dit que le pain n'est plus, mais a été changé au corps du Seigneur.

Dans la catéchèse suivante, la vingt-troisième, qui traite du sacrifice eucharistique, le rapport du corps et du sang du Christ au pain et au vin est exposé de telle façon qu'on voit

1. *Cyr. Hieros.* c. 5 : *Ὥσπερ γὰρ ὁ ἄρτος σώματι κατάλληλος, οὕτω καὶ ὁ Λόγος τῇ ψυχῇ ἁρμόδιος.*

2. *Cyr. Hieros.* Cat. 22, 9 : *Ταῦτα μαθών, καὶ πληροφορηθεὶς ὡς ὁ φαινόμενος ἄρτος οὐκ ἄρτος ἐστίν, εἰ καὶ τῇ γεύσει αἰσθητός, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ· καὶ ὁ φαινόμενος οἶνος οὐκ οἶνός ἐστιν, εἰ καὶ ἡ γεῦσις τοῦτο βούλεται, ἀλλὰ αἷμα Χριστοῦ κ. τ. λ.*

clairement que le pain et le vin ont disparu après la consécration. « Après nous être sanctifiés par la prière, invoquons le Dieu tout-puissant, afin qu'il change le pain au corps du Christ, car ce que le Saint-Esprit touche est sanctifié et transformé[1] ».

En parlant de la sainte communion, il appelle encore le pain un *antitype* de la chair et du sang du Christ, et il recommande aux fidèles le respect et l'attention à ce que rien des saintes espèces ne tombe à terre. « Après avoir reçu le corps du Christ, qu'il vienne recevoir le calice du sang, non en étendant les mains, mais en s'inclinant dans l'attitude du plus profond respect, il recevra aussi le sang du Christ qui le sanctifiera[2]. » Quoique ici la prosternation (προσκύνησις) ne soit pas indiquée expressément comme *latreutique* (λατρευτική), toute cette exhortation indique cependant bien clairement aux croyants la présence réelle du Christ dans la sainte Eucharistie. Il ne veut pas que la souillure des péchés (διὰ μολυσμὸν ἁμαρτιῶν) éloigne les fidèles de la sainte communion, il n'entend d'ailleurs par là que les péchés véniels, et il exhorte les fidèles à se maintenir en état de pureté[3].

Si saint Athanase témoigne de la foi de l'église d'Alexandrie, saint Cyrille de celle de l'église de Jérusalem, un autre contemporain, saint Hilaire, témoigne de la foi de l'église des Gaules. Il est contraint lui aussi par les erreurs du temps à faire du dogme de la parfaite divinité du Sauveur le centre de sa doctrine théologique. De même que le Logos incarné peut d'une part se dire homme et dire qu'il est le pain qui est descendu du ciel, de même il parle de son pain (Jean, VI, 51, 52) pour indiquer que son corps n'est pas identique à sa nature et à sa personne divines, mais qu'il a été

1. Cat. 23, 7 : Τὸν φιλάνθρωπον θεόν, τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα · ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ · Πάντως γὰρ οὗ ἐὰν ἐφάψαιτο τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τοῦτο καὶ μεταβέβληται.

2. Ibid. c. 22 : Προσέρχου καὶ τῷ ποτηρίῳ τοῦ αἵματος · μὴ ἀνατείνων τὰς χεῖρας, ἀλλὰ κύπτων, καὶ τρόπῳ πρόσκυνήσεως καὶ σεβάσματος λέγων τὸ Ἀμήν, ἁγιάζου καὶ ἐκ τοῦ αἵματος μεταλαμβάνων Χριστοῦ.

3. Ibid. c. 23.

créé par lui[1]. Mais si le Fils de Dieu incarné se donne aux siens en nourriture avec sa divinité, et son humanité, les effets d'une telle union doivent au moins être analogues à ceux de l'union hypostatique. Comme chez les personnes divines, le simple accord de la volonté ne suffit pas à rendre leur unité adéquate ; de même une pure union d'amour ne suffit pas pour épuiser dans la sainte communion l'union du Christ (qui est le chef) et de ses membres. Dans la Sainte Trinité il y a *unité* d'essence, ici il y a simplement *union d'êtres*, c'est-à-dire une union naturelle, particulière, qui est semblable à l'union hypostatique de la divinité et de l'humanité dans le Christ[2].

Les protestants qui écrivent l'histoire des dogmes tiennent bien plus de cas d'Eusèbe de Césarée, qui, on le sait, pencha vers le semi-arianisme. On ne peut donc user de son témoignage qu'avec beaucoup de précaution. Dans un écrit contre Marcel[3] qui s'appuyait sur la Bible pour soutenir la destruction finale de l'humanité du Christ, Eusèbe n'applique pas les paroles du Sauveur (Jean, VI, 33) à l'Eucharistie, mais rapporte à la prédication de la doctrine du Christ les expressions *chair et sang*. Mais ses commentaires étendus sur le sacrifice eucharistique[4] dont nous

1. *Hilar.* De trin. X, 18 : Ac ne Verbi virtus atque natura defecisse a se existimaretur in carnem, panem *suum* rursus esse dixit (Joan. 6, 52 ; ut per hoc, quod descendens de caelis panis est, non ex humana conceptione origo esse corporis existimaretur, dum caeleste esse corpus ostenditur.

2. Ibid. VIII, 13 : Si enim vere Verbum caro factum est, et vere nos Verbum carnem cibo dominico sumimus ; quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit ? Cf. c. 17 : Haec autem idcirco a nobis commemorata sunt, quia voluntatis tantum inter Patrem et Filium unitatem haeretici mentientes, unitatis nostrae ad Deum utebantur exemplo, tanquam nobis ad Filium et per Filium ad Patrem, obsequio tantum ac voluntate religionis unitis, nulla per sacramentum carnis et sanguinis naturalis communionis proprietas indulgeretur : cum et per honorem nobis datum Filii et per manentem in nobis carnaliter Filium, et in eo nobis corporaliter et inseparabiliter unitis, mysterium verae ac naturalis unitatis sit praedicandum.

3. *Euseb. Caes.* De eccl. theol. III, 12. — 4. Cf. Demonst. ev. II, 10.

parlerons plus bas établissent avec évidence sa foi en la présence réelle du corps et du sang du Christ.

Dans saint Grégoire de Nazianze nous lisons : « Je te rappelle le Christ, ses abaissements, ses souffrances, sa croix, ses clous, par lesquels il t'a délivré du péché, son sang, sa sépulture, sa résurrection et son ascension, cette table à laquelle nous venons tous et les signes de notre salut que je consacre de cette même bouche dont je vous parle ; je vous rappelle enfin le saint et sublime mystère qui nous élève jusqu'aux cieux [1] ». Le mot τύπος (signe) se trouve chez beaucoup de Pères, parce que les espèces du pain et du vin dans la sainte Eucharistie ont en effet un côté symbolique et typique. Mais il ne faut pas le restreindre au sens du mot mystère; les espèces contiennent réellement le corps du Sauveur. Dans la sainte communion, saint Grégoire oublie complètement les espèces et exprime ainsi sa foi à la transsubstantiation : « Mange sans crainte ni doute le corps, bois le sang si tu aspires à la vie sans laisser ta foi s'ébranler sur la doctrine de la chair du Seigneur, ni te laisser scandaliser à la vue de ses souffrances [2] ». Il considère la descente du Logos sur l'autel comme l'effet de la consécration ; il conçoit la consécration comme un sacrifice du corps et du sang du Christ ; les paroles du prêtre sont le glaive qui immole la victime. Et il n'y a pas là seulement l'expression d'une simple opinion de saint Grégoire, c'est l'expression de sa foi en la présence réelle et substantielle du Christ au sacrement de l'autel ; il ne dit pas du tout, en effet, que le pain et le vin coexistent comme substances à côté du corps et du sang de Jésus-Christ. « Ne cesse pas, homme pieux, de prier, de supplier pour moi, quand par ta parole tu fais descendre le Logos ; quand, d'une manière non sanglante, tu sacrifies

1. *Greg. Naz.* Or. 17, 12 : Ἢ καὶ τὴν τράπεζαν ταύτην, ᾗ κοινῇ πρόσιμεν, καὶ τοὺς τύπους τῆς ἐμῆς σωτηρίας, οὓς ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ τελῶ στόματος, ἀφ' οὗ ταῦτα πρός σὲ πρεσβεύω, τὴν ἱερὰν καὶ ἄνω φέρουσαν ἡμᾶς μυσταγωγίαν.

2. Or. 45, 19 : Ἀλλ' ἀνεπαισχύντως καὶ ἀνενδοιάστως φάγε τὸ σῶμα, πίε τὸ αἷμα, εἰ τῆς ζωῆς ἐπιθυμητικῶς ἔχεις, μήτε τοῖς περὶ σαρκὸς ἀπιστῶν λόγοις μήτε τοῖς περὶ τὸ πάθος βλαπτομενος.

le corps et le sang du Seigneur en te servant de ta parole comme d'un glaive[1] ». En ce temps-là, c'était encore l'usage que les fidèles reçussent pour la communion du prêtre ou du diacre le corps du Seigneur dans leur propre main et qu'ils le prissent eux-mêmes. Le même saint s'indigne que l'empereur Julien l'apostat ait souillé ses mains par des sacrifices païens, reproche qui ne s'expliquerait guère si l'Eucharistie n'avait pas été autre chose qu'un souvenir du Christ[2].

Saint Grégoire de Nysse s'explique encore plus nettement sur la manière dont le Christ est présent dans la sainte Eucharistie : il pense[3] que ce n'est pas seulement par son âme, au moyen de la foi, et de la grâce que chaque homme peut entrer en communication avec le Sauveur, le premier-né de notre humanité ; mais aussi, par son corps, l'homme peut communiquer avec ce corps qui a vaincu la mort et qui est le commencement de la vie. Ainsi l'homme pourra participer par tout son être à la source du salut. Or, c'est dans l'Eucharistie que l'homme communique avec le corps du Sauveur. Il explique plus exactement encore cette communication, et se sert pour cela de l'argument physiologique déjà mentionné plusieurs fois, et que fournit le cours incessant de la matière dans les choses matérielles[4], à savoir que le corps humain ne subsiste que par l'addition ininterrompue de la matière grâce à la nourriture, par l'assimilation de ses éléments nutritifs et la perte du superflu de cette matière. Les parties matérielles du corps changent par conséquent sans cesse, et sont peu à peu remplacées par la

1. Ep. 171 : Ἀλλ', ὦ θεοσεβέστατε, μὴ κατόκνει καὶ προσεύχεσθαι καὶ πρεσβεύειν ὑπὲρ ἡμῶν, ὅταν λόγῳ καθέλκῃς τὸν Λόγον, ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς δεσποτικων, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος. Bossuet donne cette explication dans *l'Expos. de la doctrine cath.*

2. Or. 4, 52 : Αἵματι μὲν οὐχ ὁσίῳ τὸ λουτρὸν ἀπορρύπτεται, τῇ καθ' ἡμᾶς τελειώσει τὴν τελείωσιν τοῦ μύσους ἀντιτιθείς, ὗς ἐν βορβόρῳ κυλισθείς, κατὰ τὴν παροιμίαν. Καὶ τὰς χεῖρας ἀφαγνίζεται τῆς ἀναιμάκτου θυσίας ἀποκαθαίρων, δι' ἧς ἡμεῖς Χριστῷ κοινωνοῦμεν καὶ τῶν παθημάτων καὶ τῆς θεότητος.

3. *Greg. Nyss.* Or. cat. c. 37 (*Migne* XLV, 93).

4. Cf. *Greg. Nyss.* De hom. opif. c. 27 (*Migne* XLIV, 225 sq.).

nouvelle matière nutritive, de sorte qu'elles sont en puissance dans celle-ci. Ces matières nutritives sont ordinairement le pain et le vin, c'est donc du pain et du vin qu'il faut entendre dans un sens particulier ce qui vient d'être dit. L'Homme-Dieu lui-même ne voulut pas que son corps terrestre subsistât par miracle, mais par la voie ordinaire de la nutrition. Par conséquent son corps se trouvait par les éléments matériels en puissance dans le pain et le vin en tant que substances nutritives, et par ailleurs ce même corps était la demeure de Dieu et était élevé à la dignité de l'union hypostatique avec le Logos. Le dogme de l'Eucharistie n'est donc pas en opposition avec notre raison : Si le pain et le vin ont pu par le fait de la nutrition devenir le corps et le sang du Christ, il n'y a rien qui répugne à ce que dans l'Eucharistie, non pas, il est vrai, dans l'usage qu'en fait l'homme pieux, mais par la toute-puissance de sa parole, le pain et le vin soient changés en son corps [1]. « De même, dit-il, que dans ce corps le pain devient une force divine, de même ici un changement identique se produit par le même moyen [2]. Car là la grâce de la parole divine sanctifie le corps qui tirait sa substance du pain, et qui était, à un certain point de vue, lui-même du pain ; de même ici, d'une manière semblable, le pain est sanctifié, comme dit l'Apôtre par la parole de Dieu et la prière, non pas de manière qu'il devienne, par le fait d'être mangé et bu, le corps du Verbe divin, mais il est changé en ce corps par l'effet des paroles sacramentelles (μεταποιούμενος) suivant le sens de ces paroles « *Ceci est mon corps* ». Le changement que subit le pain dans le cours naturel de la nutrition est

1. Or. cat. 37 (*Migne* XLV, 96) : Καλῶς οὖν καὶ νῦν τὸν τῷ Λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ Λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομαι.

2. Ibid. c. 96 sq. : Οὐκοῦν ὅθεν ὁ ἐν ἐκείνῳ τῷ σώματι μεταποιηθεὶς ἄρτος, εἰς θείαν μεθίστη δύναμιν, διὰ τοῦ αὐτοῦ καὶ νῦν τὸ ἴσον γίνεται. Ἐκεί τε γὰρ ἡ τοῦ Λόγου χάρις, ἅγιον ἐποιεῖτο σῶμα, ᾧ ἐκ τοῦ ἄρτου ἡ σύστασις ἦν, καὶ τρόπον τινὰ καὶ αὐτὸ ἄρτος ἦν· ἐνταῦθά τε ὡσαύτως ὁ ἄρτος, καθώς φησιν ὁ Ἀπόστολος, ἁγιάζεται διὰ Λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, οὐ διὰ βρώσεως καὶ πόσεως προϊὼν εἰς τὸ σῶμα τοῦ Λόγου, ἀλλ' εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα τοῦ Λόγου μεταποιούμενος, καθὼς εἴρηται ὑπὸ τοῦ Λόγου, ὅτι τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου.

donc dans la sainte Eucharistie opéré comme momentanément par l'effet de la parole toute-puissante de Dieu. On ne peut guère exprimer d'une manière plus claire le dogme de la transsubstantiation.

Au témoignage de saint Grégoire de Nysse, se rattache celui non moins explicite d'un autre docteur de l'Eglise latine, celui de saint Ambroise. En comparant la sainte Eucharistie avec la manne de l'Ancien Testament, il dit expressément que la sainte Eucharistie ne vient pas simplement du ciel, mais est la chair même du Christ, qu'elle appartient au Seigneur par-dessus tous les cieux, c'est à cause de cela qu'elle donne l'immortalité et est un aliment pour la vie éternelle, tandis que la manne ne préservait nullement de la mort[1]. C'est d'une manière substantielle, d'après saint Ambroise, que le Christ est présent dans l'Eucharistie. Car c'est du pain que vient (*fit*) le corps du Christ, à la suite du changement qui se produit par la consécration ; le prêtre à cause de cela ne dit pas les paroles consécratoires en son nom, comme les prières qui précèdent, il les dit comme venant de la bouche de Jésus dont il tient la place. Si ces paroles étaient simplement les paroles du prêtre, nous pourrions demander comment la puissance de produire un tel effet a pu leur être donnée. Mais ce sont des paroles de Dieu pour qui le changement de la matière terrestre ne peut pas être plus difficile que ne l'a été leur création *ex nihilo*. Cet appel à la puissance créatrice et à la parole créatrice rend impossible tout doute sur la foi de saint Ambroise dans la transsubstantiation[2]. La nature du pain a été trans-

1. *Ambr.* De myst. 8, 48 : Considera nunc, utrum praestantior sit panis angelorum, an caro Christi, quae utique corpus est vitae. Manna illud e caelo, hoc supra caelum : illud caeli, hoc Domini caelorum : illud corruptioni obnoxium, si in diem alterum servaretur, hoc alienum ab omni corruptione, quod quicunque religiose gustaverit, corruptionem sentire non poterit. Cf. De sacr. IV, 5, 24.

2. De sacr. IV, 4, 15 : Quis est sermo Christi ? Nempe is quo facta sunt omnia. Jussit Dominus et factum est caelum ; jussit Deus, et facta est terra... Vides ergo quam operatorius sit sermo Christi. Si ergo tanta vis est in sermone Domini Jesu, ut inciperent esse quae non erant, quanto magis

formée, comme il dit. Il compare de même le changement des substances qui a lieu dans l'Eucharistie avec la renaissance de l'âme humaine dans le baptême [1].

Que saint Ambroise entendît un changement substantiel du pain, et non une apparence extérieure aux sens, cela se voit dans l'opposition qu'il signale entre le témoignage de la foi et celui des sens [2], car ceux-ci n'ont pas le droit de nous tromper et de nous faire conclure qu'il n'y a pas de changement dans la substance du pain. Dieu a cru bon de laisser intactes les apparences extérieures du pain et du vin, afin que nous ne fussions pas rebutés en mangeant le corps et le sang du Christ [3]. C'est de ce que contient l'Eucharistie que vient l'effet d'une communion digne, elle nous unit non seulement avec le corps du Christ, mais surtout avec sa divinité [4]. En considération de ce précieux fruit, le saint docteur exhorte à la communion quotidienne, et prévient les fidèles contre la froideur et la négligence avec laquelle beaucoup de chrétiens tièdes communient une seule fois l'an [5]. Qui en effet ne devrait pas être animé d'un ardent désir de cette nourriture divine ? Qui pourrait se laisser retenir d'y prendre part, par un sen-

operatorius est, ut sint quae erant et in aliud *commutentur*. Cf. ibid. IV, 5, 23 : Antequam consecretur, panis est; ubi autem verba Christi accesserint, corpus est Christi... Et ante verba Christi, calix est vini et aquae plenus : ubi verba Christi operata fuerint, ibi sanguis Christi efficitur, qui plebem redemit. Ergo videte quantis generibus potens est sermo Christi universa *convertere*. De myst. 9, 52 : Sermo ergo Christi, qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quae sunt in id mutare, quod non erant ? Non enim minus est novas rebus dare quam *mutare naturas*.

1. De Sacr. IV, 4, 16.

2. Le mot *species* signifie chez lui, non seulement les apparences ou espèces par opposition à la substance ou essence, mais encore cette substance même (De myst. 9, 51, 50).

3. De sacr. VI, 1, 3 : Ne igitur plures hoc dicerent, veluti quidam esset horror cruoris, sed maneret gratia redemptionis : ideo in similitudinem quidem accipis sacramentum, sed vere naturae gratiam virtutemque consequeris.

4. Ibid. § 4 : Quia idem Dominus noster Jesus Christus consors est et divinitatis et corporis : et tu qui accipis carnem, divinae ejus substantiae in illo participaris alimento. Cf. De myst. 8, 47.

5. *Ambr.* De sacr. V, 4, 25.

timent de crainte[1] ? Cependant les impurs et les indignes doivent demeurer loin de l'autel, jusqu'à ce qu'ils se soient améliorés et purifiés[2].

Parmi les plus remarquables témoignages en faveur de l'Eucharistie, il faut citer celui de saint Chrysostome. Il a traité à fond cette doctrine. Il explique le discours de Notre-Seigneur au chapitre VIe de saint Jean, aussi bien par la doctrine de l'Evangile du pain spirituel dont tous jouissent dans la foi, que par la doctrine de la nourriture eucharistique. Comme les disciples, au moment où le mystère de l'amour leur était seulement annoncé, le corps du Seigneur n'étant pas encore ressuscité d'entre les morts, ne pouvaient pas comprendre complètement ce dernier sens des paroles du Sauveur, le Sauveur leur demande cependant une foi humble et entière à sa promesse ; ses miracles en effet avaient déjà bien montré qu'il était le Fils de Dieu. C'est alors que l'Eucharistie apparaît d'une manière frappante comme le foyer de la plus intime communauté d'amour et de vie entre le Christ et les fidèles. « Le Christ voulait nous élever à un amour plus grand, et nous montrer le désir qui le poussait vers nous, alors il s'est donné à ceux qui aspirent à lui, il s'est donné non seulement à voir, mais à toucher, il s'est donné pour être mangé, brisé avec les dents, il s'est donné, en un mot, en nourriture et a ainsi satisfait tous nos désirs[3]». Ici saint Chrysostome, si on le prend à la lettre, va dans ses expressions au delà de la doctrine de l'Eglise ; car la doctrine de l'Eglise ne permet pas de dire directement du corps du Seigneur tout ce qui peut se dire des accidents ou espèces eucharistiques, comme d'être broyé avec des dents. Les accidents du pain et du vin, quoique leur substance soit changée au corps et au sang du Seigneur, n'ont pas perdu leur réalité ; leur rapport à la substance du

1. Enarr. in Ps. 43, § 36. — 2. De Elia et jejun. 22, 82.

3. *Chrysost.* In Joan. hom. 46, 3 : Διὸ δὴ καὶ ὁ Χριστὸς αὐτὸ πεποίηκεν, εἰς φιλίαν ἡμᾶς ἐναγων μείζονα, καὶ τὸν αὐτοῦ πόθον ἐπιδεικνὺς τὸν περὶ ἡμᾶς, οὐχ ἰδεῖς αὐτὸν μόνον παρέσχε τοῖς ἐπιθυμοῦσιν · ἀλλὰ καὶ ἅψασθαι, καὶ φαγεῖν, καὶ ἐμπῆξαι τοὺ ὀδόντας τῇ σαρκί, καὶ συμπλακῆναι, καὶ τὸν πόθον ἐμπλῆσαι πάντα.

corps du Christ qu'ils contiennent n'a pas été très précisé par la doctrine de l'Eglise, encore moins a-t-elle décidé qu'elles étaient des apparences du corps du Christ. Sans doute la réception et la manducation peuvent se dire proprement non des espèces, mais du corps du Christ; de même pour l'élévation et le port de l'Eucharistie aux malades, parce que conformément à l'idée du sacrement, c'est le corps du Christ qui est reçu, mangé, transporté. Car il se produit dans le corps du Christ quelque chose d'analogue à ce qui est fait sur les espèces, comme la fraction, le mélange, la bénédiction. Il y a cependant une limite à garder ici. Tous les Pères ne vont pas jusqu'à dire que le corps du Christ est broyé avec nos dents; car si on peut le dire des espèces, on ne voit pas comment il peut se produire quelque chose d'analogue sur le corps du Christ. Quoi qu'il en soit, saint Chrysostome exprime dans ces paroles, de la façon la plus expresse, sa foi à la transsubstantiation.

Comme conclusion à ce que nous avons cité plus haut, il ressort que le Christ dans la sainte Eucharistie nous aime encore plus qu'une mère n'aime son enfant; non seulement il s'est fait notre frère et nous nourrit de sa propre chair, mais il communique encore à notre âme une beauté surnaturelle et une force divine ; son sang nous purifie de nos péchés et nous ouvre la voie vers le Saint des saints, comme le faisait dans un sens moins élevé le sang des victimes dans l'ancienne alliance. Le sang que pour nous le Seigneur a versé sur la croix, et avec lequel il nous a rachetés est le même qui purifie et embellit notre âme[1]. L'Eucharistie est donc ainsi le mystère de l'amour, et à cause de son divin et sublime contenu un mystère redoutable (φρικτὸν μυστήριον).

Quand d'autres Pères en interprétant le v. 62 du chap. VI[e] de saint Jean « La chair ne sert de rien » nous préviennent contre une interprétation capharnaïque, et montrent la différence du corps glorifié et du corps terrestre, saint Chrysostome, au contraire, ne pense qu'à l'identité essentielle du

1. *Ambr.* In Joan. hom. 46, 4.

corps eucharistique et du corps terrestre du Christ; il semble repousser d'avance toute « spiritualisation » du corps eucharistique quand il dit : « Il n'entend pas ces paroles de sa chair, mais de ceux qui comprennent ses paroles d'une façon charnelle[1] ». Sur ce procédé merveilleux par lequel le corps du Christ est produit au moyen du pain, il dit ailleurs[2] : « Ce n'est pas un homme qui fait que cette matière préexistante devient le corps et le sang du Christ ; c'est le Christ crucifié pour nous et dont le prêtre tient la place ; la force et la grâce viennent de Dieu. « C'est mon corps », dit le prêtre, et cette parole transforme cette matière (*μεταρρυθμίζει*). Que personne donc ne soit un Judas et n'arrive plein du venin du mal; car ce sacrifice est une nourriture spirituelle etc. ».

En contradiction avec ceci[3], on veut entendre ces expressions et d'autres semblables d'autres Pères d'un changement qui ne serait autre chose qu'une addition de la puissance divine à la substance terrestre, que l'élévation de cette substance à un ordre supérieur. Un changement de ce genre pourrait à la rigueur se comprendre ; seulement saint Chrysostome refuse au pain et au vin après la consécration toute substantialité ; ils ont perdu leur substantialité propre et sont dans une relation tout autre avec le corps du Christ, que par exemple l'eau du baptême à l'égard de la grâce sanctifiante. Les adversaires ne se posent même pas la question de savoir si la pensée de comparer le corps glorifié du Christ à une force est admissible et peut être tirée des paroles des Pères. Plusieurs de ceux dont nous avons déjà parlé exposent d'une façon très expresse la situation du corps glorifié du Christ devenu présent dans le pain, et l'exposent tout autrement et d'une manière plus conforme à notre rai-

1. *Ambr.* In Joan. hom. 47, 2.

2. De prod. Judae hom. I, 6 (ed. *Montfaucon*, II, 384) : Πάρεστιν ὁ Χριστὸς καὶ νῦν ἐκεῖνος ὁ τὴν τράπεζαν διακοσμήσας ἐκείνην· οὗτος καὶ ταύτην διακοσμεῖ νῦν · οὐδὲ γαρ ἄνθρωπός ἐστιν ὁ ποιῶν τὰ προκείμενα γένεσθαι σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ · ἀλλ' αὐτὸς ὁ σταυρωθεὶς ὑπὲρ ἡμῶν Χριστός · σχῆμα πληρῶν ἕστηκεν ὁ ἱερεύς, τὰ ῥήματα φθεγγόμενος ἐκεῖνα · ἡ δε δύναμις καὶ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἐστιν · τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμά φησι · τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταρρυθμίζει τὰ προκείμενα. Cf. ibid. hom. 2, 6 (II, 394).

3. Cf. Gieseler : *Histoire des Dogmes*, p. 408.

son. Le corps vivant et glorifié du Christ absorbe la substance du pain et montre par là sa vertu glorificatrice.

C'est encore à tort qu'on invoque souvent l'union hypostatique comme l'image la plus frappante du mystère eucharistique. Sans doute il est vrai que la nature humaine, l'âme et le corps du Fils de Dieu, n'est dans l'Incarnation ni annihilée, ni absorbée, ni changée en une autre substance, car c'est précisément l'homme qui ici doit être sanctifié; mais les éléments sensibles du pain et du vin qui n'ont pas dans l'Eucharistie leur substantialité matérielle, comment peut-on les comparer à la nature humaine? La nature humaine du Sauveur, spécialement sa nature corporelle, est humaine, même abstraction faite de la personne divine du Logos qui la supporte, elle est humaine, car elle reçoit en elle et transforme les éléments sensibles. Les Pères comparent bien l'Eucharistie à l'Incarnation, mais dans un sens tel que l'Eucharistie est toujours regardée pour ainsi dire comme une extension de l'Incarnation parmi les fidèles, mais non comme un renouvellement formel de l'Incarnation. C'est en ce sens que saint Chrysostome aussi explique la communion : « Si tes mains étaient salies, dit-il, tu n'oserais pas toucher le vêtement d'un roi de la terre. Ne regardez pas l'Eucharistie comme du pain et du vin; car elle ne suit pas la voie de la nourriture ordinaire; mais de même que quand tu mets de la cire au feu, rien ne se perd et rien ne reste; de même les saints mystères s'unissent avec notre corps. Quand vous en approchez, ne croyez pas que vous allez recevoir le corps du Sauveur de la main d'un homme; mais comme Isaïe qui, de la main du séraphin, reçut le charbon ardent avec une pince d'or, faites comme si approchant vos lèvres du côté divin et immaculé du Sauveur, vous vouliez boire son précieux sang[1]. Il faut remarquer que saint Chrysostome

1. *Ambr.* De poen. hom. 9 : *Μὴ ὅτι ἄρτος ἐστὶν ἴδῃς, μηδ' ὅτι οἶνός ἐστι νομίσῃς· οὐ γὰρ ὡς αἱ λοιπαὶ βρώσεις εἰς ἀφεδρῶνα χωρεῖ· ἄπαγε, μὴ τοῦτο νόει· ἀλλ' ὥσπερ κηρὸς πυρὶ προσομιλήσας οὐδὲν ἀπουσιάζει οὐδὲν περισσεύει, οὕτως καὶ ᾧδε νόμιζε συναναλίσκεσθαι τὰ μυστήρια τῇ τοῦ σώματος οὐσίᾳ· διό καὶ προσερχόμενοι, μή ὡς ἐξ ἀνθρώπου νομίσητε μεταλαμβάνειν τοῦ θείου σώματος, ἀλλ' ὡς ἐξ αὐτῶν τῶν Σεράφιμ*

nous fait approcher plus près du corps du Christ, que si nous touchions simplement ses vêtements. Quand nous prenons les espèces eucharistiques nous devons nous considérer, comme si nous étions au côté du Sauveur pour boire son sang. Le pain et le vin ne sont plus, ils ont été changés au corps du Christ. Saint Chrysostome parle même comme si les espèces ne restaient pas et refuse entièrement à l'Eucharistie les qualités d'une nourriture ordinaire, sans tenir pour nécessaire de remarquer si et jusqu'à quel point les espèces persistantes font exception. C'est en effet seulement du corps du Christ présent sous les espèces que l'on peut affirmer qu'il ne suit pas la voie de la nourriture ordinaire, parce que au moment où nous le recevons il s'unit à nous de l'union sacramentelle qui nous sanctifie. En tout cas il est bien évident que le saint docteur ne tient aucun compte des espèces sensibles du pain et du vin[1]. Ainsi il peut absolument comparer la nourriture eucharistique à un charbon ardent par lequel notre âme est sanctifiée.

Pareillement à propos de la sainte communion et de l'idée qu'il s'en fait, saint Chrysostome dit en expliquant le passage de saint Paul (I Corinth. 10, 16) : « Le pain que nous rompons n'est-ce pas la communication intime du corps du Christ? Pourquoi ne dit-il pas *participation* (μετοχή) ? Parce qu'il veut caractériser quelque chose de plus élevé et une union plus étroite. Car la communication intime suppose non seulement une participation et une réception, mais une union.

τῇ λαβίδι τοῦ πυρὸς κ. τ. λ. — L'exposition de Rückert (*Das Abendmahl*, p. 428), sur la comparaison du corps eucharistique du Sauveur avec la cire, est d'autant plus injustifiée que saint Chrysostome ne la fait qu'à un seul point de vue. Dans le passage qui suit immédiatement et que Rückert ne cite pas, saint Chrysostome justifie lui-même sa comparaison de la nourriture eucharistique à un charbon ardent. Cette désignation de « charbon » revient plus tard très souvent dans Jean Damascène. De orth. fide IV. 13 (ed. Lequien I. 271), et dans les Liturgies orientales.

1. Avec saint Chrysostome, s'accordent encore sur ce point saint Cyrille de Jérusalem (Cat. 23, 15) et saint Damascène (De orth. IV, 13, p. fid. 272) : Σῶμά ἐστι καὶ αἷμα Χριστοῦ εἰς σύστασιν τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τε καὶ σώματος χωροῦν, οὐ δαπανώμενον, οὐ φθειρόμενον, οὐκ εἰς ἀφεδρῶνα χωροῦν· (μὴ γένοιτο) ἀλλ' εἰς τὴν ἡμῶν ουσίαν καὶ συντήρησιν κ. τ. λ.

Comme en effet le corps est uni au Christ, ainsi par ce pain nous serons unis à lui. Mais pourquoi ajoute-t-il « *que nous rompons* » ? Ceci nous le voyons bien s'accomplir dans l'Eucharistie, mais non sur la croix, bien plus sur la croix c'est le contraire qui a lieu : aucun de ses os ne doit être rompu. Seulement ce qu'il n'a pas souffert sur la croix il le souffre pour toi dans le saint Sacrifice ; il y souffre d'être brisé afin de pouvoir tout remplir. C'est ainsi qu'il est dit : communauté de corps. Mais ce qui s'unit dans une union intime est différent de ce avec quoi il s'unit, ici cette différence, quelque légère qu'elle soit, disparaît. Car l'Apôtre, après avoir parlé de cette communauté d'amour, ajoute : « Nous sommes plusieurs, mais il n'y a qu'un pain et qu'un corps, que dis-je, reprend l'Apôtre, je parle de communauté [1]. Mais nous sommes nous ce corps même. Car qu'est-ce que le pain ? Le corps du Christ. Mais que deviennent ceux qui le reçoivent? Le corps du Christ, non plusieurs corps, mais un seul corps. Car de même que le pain, quoique formé de plusieurs grains de froment, est tellement un que les grains qui l'ont formé ne comptent plus par eux-mêmes quoiqu'ils soient en effet dans le pain ils ne diffèrent plus à cause de leur union, c'est ainsi que nous sommes tous unis ensemble dans le Christ [2]. Il y a donc ici : 1° une union essentielle entre nous et le Christ ; cette union, le saint docteur nous la donne comme l'effet de la sainte communion ; elle fait de nous tous un seul corps, parce que nous devenons tous membres du corps du Christ que nous recevons ; 2° identité essentielle du corps eucharistique avec celui que le Sauveur avait sur la terre et qu'il a livré à la mort ; 3° sacrifice du corps dans la sainte Eucharistie, ce corps est rompu, mais de façon que tous ceux qui n'en reçoivent qu'un seul fragment participent à tout le Christ.

Le saint docteur suppose ici l'identité essentielle du corps eucharistique avec le corps céleste glorifié ; il faut

1. Ici, comme dans saint Hilaire, l'union du Christ dans la sainte Eucharistie est représentée comme une reproduction de l'union hypostatique, comme une union naturelle ou essentielle.

2. Chrysost. In ep. 1 ad Cor. hom. 24, 2.

cependant qu'il admette entre le Christ tel qu'il apparaît dans le sacrement et tel qu'il est en réalité, une différence dans le mode d'être. Il a bien en vue le mode d'être spécial du corps eucharistique du Christ, dans le passage où il accorde qu'à la dernière cène le Seigneur s'est pris lui-même en aliment et a bu son propre sang[1]. D'ailleurs, en interprétant les paroles de l'institution d'après saint Matthieu (26 et suiv.) et en glorifiant les mystères chrétiens, il s'élève à un tel enthousiasme, qu'il enlève toute possibilité de douter de sa foi à la transsubstantiation[2].

1. In Math. hom. 82, 1 : *τὸ ἑαυτοῦ αἷμα αὐτὸς ἔπιεν.*

2. Ibid. : « Parce que le Verbe a dit : Ceci est mon corps ». Soyons convaincus de la vérité de ces paroles, soumettons-nous à la foi, et considérons le Christ dans ce sacrement avec les yeux de l'esprit. Car Jésus-Christ ne nous a pas ici donné quelque chose de sensible, mais tout ce qu'il nous a donné sous les espèces sensibles est élevé au-dessus des sens et n'est vu qu'avec l'esprit. Il en est précisément de même dans le baptême, où par le moyen d'une chose matérielle et visible, par le moyen de l'eau, nous recevons un don spirituel, la renaissance et le renouvellement de notre âme. Si vous n'aviez pas de corps, il n'y aurait rien de corporel mêlé aux dons de la grâce divine ; mais parce que votre âme est unie à un corps, il vous donne les dons spirituels par des moyens sensibles et corporels..... Vous désirez voir les vêtements du Seigneur, voyez-le lui-même : il vous permet non seulement de le voir de vos yeux mais de le toucher, de le manger, de le recevoir en vous ! Après avoir montré l'horreur de la communion indigne, l'avoir représentée comme un crime contre le corps du Seigneur et une ingratitude inouïe, il ajoute : « Car ce n'était pas assez pour lui de se faire homme, de s'exposer aux insultes et aux outrages des Juifs, de souffrir la mort de la croix ; il a voulu en outre s'unir à nous afin que nous fassions un seul et même corps avec lui, non seulement par la foi, mais encore en vérité et en réalité. Qui doit donc être plus pur que celui qui prend part à un tel sacrifice ? Quel rayon de soleil ne doit pas être obscurci en éclat par la main qui divise cette chair, par cette bouche qui est remplie de ce feu spirituel, par cette langue qui est colorée de ce sang redoutable ?... Ne voyons-nous pas un grand nombre de mères qui aiment assez peu leurs enfants pour, après les avoir mis au monde, ne pas les nourrir de leur lait, et les donner à d'autres à nourrir ? Mais Jésus-Christ ne supporte pas que ses enfants reçoivent leur nourriture d'autres que de lui ; il nous nourrit lui-même de son propre sang et nous fait un avec lui ». Suit ensuite une exhortation à désirer le lait spirituel de la sainte Eucharistie avec autant d'ardeur que les enfants désirent les mamelles de leur mère. « Ce n'est pas la puissance des hommes, ajoute saint Chrysostome, qui produit ces merveilles accomplies sur l'autel. Jésus-Christ, qui les opéra autrefois à ce dernier repas qu'il fit avec ses

Si de l'Eglise grecque nous revenons à l'Eglise latine, nous voyons le pape Innocent Ier, au commencement du ve siècle, affirmer que la sainte communion est avec la pénitence un des plus importants moyens de sanctification; l'évêque Exupère des Gaules lui avait proposé la question importante de savoir si on devait avec la pénitence donner aussi la sainte communion, à l'heure de la mort, à un pénitent sincère qui depuis le baptême aurait passé sa vie dans le péché. Le pape répond affirmativement et appelle viatique la communion donnée dans ces circonstances [1].

Saint Jérôme dans le Commentaire de saint Matthieu (26, 26) oppose au sacrifice de Melchisedech qui n'était qu'une

Apôtres, les opère encore ici. Nous sommes ici seulement ses serviteurs; mais c'est lui qui sanctifie ces dons et qui les change en son corps et en son sang ». Devant de telles affirmations, l'auteur d'une histoire protestante des dogmes, Ruckert (*Op. cit.* p. 427) dit : « Chrysostome parle de l'usage matériel du corps et du sang du Christ, dans lesquels la puissance créatrice des paroles de l'institution a changé le pain et le vin; mais il croit aussi, il est vrai, pouvoir déduire des effets spirituels de la manducation de cette nourriture matérielle. Sans doute, il n'emploie pas le mot μεταϐάλλειν, mais peu importe; il parle d'un changement et d'un changement très réel ». — Du passage d'une lettre au moine Césaire, lettre qui a été trouvée par Pierre Martyr et attribuée à saint Chrysostome, il ne faut pas, comme les protestants, faire grand cas. On y lit (ed. *Montfaucon* III, 744) : Sicut antequam sanctificetur panis, panem nominamus, divina autem illum sanctificante gratia, mediante sacerdote, liberatus est quidem ab appellatione panis, dignus autem habitus dominici corporis appellatione, etiamsi natura panis in ipso permansit, et non duo corpora, sed unum corpus filii praedicamus : οὕτως καὶ ἐνταῦθα τῆς θείας ἐνιδρυμένης τῷ σώματι φύσεως ἕνα υἱόν, ἕν πρόσωπον συναμφότεροι ἀπετέλεσαν. Ici il y a, il est vrai, un parallèle entre l'union du corps du Christ avec le pain d'une part, et l'union hypostatique de l'autre. Seulement ce parallèle est-il entièrement adéquat, cela est aussi peu clair que d'autres passages des Pères, où ils comparent l'union hypostatique à celle qui a lieu dans la communion. Pourquoi les Protestants ne tirent-ils pas de cette comparaison des conséquences pour la doctrine luthérienne de la justification ? Il faut de plus ajouter que l'expression *natura panis permanente,* conformément à l'usage de la langue de cette époque peut se dire aussi bien des espèces extérieures que de la substance du pain.

1. *Innoc. I.* Ep. 6, 6 (ed. *Coustant* p. 792 sq.) : Sed postquam Dominus noster pacem ecclesiis suis reddidit, jam depulso terrore, communionem dari abeuntibus placuit, et propter Domini misericordiam, quasi viaticum profecturis, et ne Novatiani haeretici, negantis veniam, asperitatem et duritiam sequi videamur. *Hist. des Dog.* I, 549. (2e éd. al.)

figure l'accomplissement et la réalité, c'est-à-dire la sainte Eucharistie, dans laquelle ce n'est pas du pain et du vin qui est offert et représenté, mais le vrai corps et le vrai sang du Christ. Dans une de ses lettres, il touche aux paroles du Sauveur (Matth., 26, 29) que les Millénaristes voulaient interpréter en leur faveur[1]. « Pour nous, dit-il, nous croyons et nous sommes sûrs que le pain que le Sauveur rompit et donna à ses disciples était le corps même du Sauveur[2]... Si donc le pain qui est venu du ciel est le corps du Sauveur et si le vin qu'il a donné à ses disciples est son sang, le sang de la nouvelle alliance, qui a été versé pour la rémission de nos péchés, nous devons rejeter ces fables juives[3] ». Le Christ est donc l'hôte et le festin (*conviva*, *convivium*) qui nous offre à manger, il est notre nourriture (*ipse comedens et qui comeditur*)[4]. Il faut donc accorder que saint Jérôme a, au moins quant à l'existence et aux manifestations ultérieures, distingué le corps eucharistique du Sauveur de son corps mortel. Et cela il le fait de manière à représenter le corps eucharistique comme un corps glorieux ; il met un corps spiritualisé sur le même pied qu'un corps divin, de même que chez les saints le corps qu'ils auront à la résurrection sera différent du corps mortel qu'ils auront eu en cette vie[5].

1. *Hier.* Comment. in evang. Matth. 26, 26 (ed. *Vallarsi* VII, 216) : Postquam typicum pascha fuerat impletum, et agni carnes cum Apostolis comederat; assumit panem, qui confortat cor hominis et ad verum paschae transgreditur sacramentum, ut quomodo in praefiguratione ejus Melchisedech, summi Dei sacerdos, panem et vinum offerens fecerat, ipse quoque in veritate sui corporis et sanguinis repraesentaret.

2. *Hier.* Ep. 120 (de XII quaest. N. T.) c. 2 (ed. *Vallarsi* I, 824 : Si ergo panis, qui de caelo descendit, corpus est Domini et vinum, quod discipulis dedit, sanguis illius est novi testamenti, qui pro multis effusus est in remissionem peccatorum ; judaicas fabulas repellamus etc.

3. Par *corpus Christi,* c'est la sainte Eucharistie ou le mystère du corps et du sang du Christ qu'on entend (ed. *Vallarsi* I, 514 — V, 498) et la communion est désignée comme la manducation de la chair de l'agneau (in Ezech. c. 36).

4. Ep. 120, c. 2. — 5. Comm. in ep. ad Eph. 117 (ed. *Vallarsi* VII. 553).

§ 98 (*Suite*)

Doctrine de saint Augustin

Dans l'ouvrage *Contre les adversaires de la loi et des prophètes*, saint Augustin parle de l'objection élevée contre le Nouveau Testament par un manichéen qui prétendait que ces livres saints représentaient des choses spirituelles sous des images inconvenantes, qu'on ne pouvait décrire sans blesser la pudeur. Ainsi l'Apôtre (Gal. 4, 26) compare le fils qu'Abraham eut de Sara avec la nouvelle alliance, celui qu'il eut d'Agar avec l'ancienne alliance ; il compare encore l'union charnelle du mariage avec l'union spirituelle du Christ et de l'Eglise. Pour saint Augustin ces images sont aussi peu choquantes que le symbole que le Sauveur a établi lui-même pour nous faire manger sa chair et boire son sang. Il est surprenant qu'ici la sainte Eucharistie soit appelée un symbole ; mais nous pouvons saisir facilement le vrai sens de ces paroles : « Nous recevons par notre bouche avec un cœur croyant, dit-il, (*fideli corde et ore suscipimus*) le médiateur entre Dieu et l'homme, Jésus-Christ ; il nous donne sa chair à manger et son sang à boire, quoiqu'il paraisse encore plus répugnant de manger la chair d'un homme que de le tuer, de boire son sang que de le répandre [1]. » La manducation eucharistique n'est donc un symbole que par opposition à la grossière interprétation des Capharnaïtes, qui croyaient que le Sauveur allait donner son corps mortel en nourriture matérielle. Le Sauveur s'élève contre cette interprétation de ses paroles et indique à ses Apôtres la signification mystérieuse et figurée des espèces sacramentelles par ces mots : c'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien, lés

1. *Aug.* Contra adversarium legis et proph. II, 9, 34 : Sicut mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum, carnem suam nobis manducandam, bibendumque sanguinem dantem, fideli corde atque ore suscipimus ; quamvis horribilius videatur humanam carnem manducare quam perimere, et humanum sanguinem potare quam fundere.

paroles que je vous ai dites sont esprit et vie (Jean 6, 14). Saint Augustin admet la présence réelle du corps et du sang du Sauveur dans l'Eucharistie ; car il ne verrait rien d'effrayant ni de pénible en apparence dans la manducation de l'Eucharistie, si elle n'était qu'une simple solennité rappelant la passion du Sauveur. Nous avons de ceci encore une preuve dans les mots *ore suscipimus*; le mot *os* appliqué à l'Eucharistie ne peut s'entendre que de la manducation et nullement du simple acte de foi au Christ, et le mot *suscipere* appliqué à une personne signifie toujours *recevoir* et non *accepter*[1].

Dans d'autres passages, le grand docteur exprime encore plus clairement sa foi dans la présence réelle du Christ au sacrement de l'autel. Il demande[2] à chaque fidèle d'adorer avant la communion le corps du Christ, et il regarde comme un péché de négliger cette adoration.

Au douzième livre *Contre Fauste* il fait un parallèle entre le sang d'Abel tué par son frère et le sang du Seigneur. Le sang de l'Homme-Dieu crucifié crie aussi de la terre au ciel et, à la question du Seigneur « où est le sang du Fils de Dieu ? » les Juifs qui l'ont immolé répondent qu'ils n'en sont pas les gardiens, ou qu'ils ne le connaissent pas. Mais le sang de l'Homme-Dieu ne crie pas vengeance au ciel ; tous les fidèles au contraire, après la sainte communion, disent tout haut le mot *amen* (qu'il en soit ainsi), mot de foi et d'obéissance qui est celui du Christ lui-même à l'égard de ceux qui ont été délivrés par son sang[3]. Mais si ce parallèle est exact, il faut que le sang du Christ soit présent réellement sur la terre,

1. La traduction d'Aubertin : « Nous acceptons avec notre cœur et notre bouche que le médiateur entre Dieu et l'homme nous ait appris à manger sa chair *(dantem)* » est donc inexacte. Il faut en outre remarquer que « dare » seul ne signifie jamais « enseigner ».

2. *Aug.* Enarr. in Ps. 99, n. 9 : Et quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit ; nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit... Peccamus non adorando.

3. C. Faust. XII, 10 : Habet enim magnam vocem Christi sanguis in terra, cum eo accepto ab omnibus gentibus respondeatur Amen. Haec est clara vox sanguinis, quam sanguis ipse exprimit ex ore fidelium eodem sanguine redemptorum.

qu'il soit présent dans la sainte Eucharistie, car c'est précisément cette voix du sang du Christ qui dit « *Amen* ».

Il repousse de même l'opinion du manichéen Faustus[1] qui pensait que sa doctrine s'accordait avec celle des autres catholiques, parce que comme lui, au sujet de l'Eucharistie, ils enseignaient la doctrine de Jésus *patibilis* dans le pain et dans le vin. Cette croyance est fausse, répond saint Augustin, car ce n'est pas ce pain-là et ce calice-là qui est le calice eucharistique et mystique, comme vous semblez le croire vous qui vous imaginez le Christ retenu dans l'épi et le raisin, mais ce pain et ce calice deviennent eucharistiques et mystiques par une consécration déterminée (*certa consecratione*).

En faveur de la foi de saint Augustin en la présence réelle du Christ dans la sainte Eucharistie nous avons encore la mention si fréquente qu'il fait de cet ancien usage de l'Eglise, qui voulait qu'on donnât aux enfants la sainte Eucharistie immédiatement après le baptême[2]. Il s'appuie là-dessus pour prouver aux Pélagiens que les enfants n'arrivaient pas par eux-mêmes à la vie éternelle, mais par le baptême et l'Eucharistie, selon la parole du Seigneur (Jean VI. 52.). Si cet argument tiré de l'usage de l'Eglise a une valeur, il doit supposer la présence réelle du Christ au sacrement de l'autel, puisque chez les enfants il ne peut pas encore y avoir d'union actuelle avec le Christ par la foi et l'amour.

1. *Aug.* C. Faust. XX, 13 : Noster autem panis et calix, non quilibet (quasi propter Christum in spicis et in sarmentis ligatum, sicut illi [Manichaei] desipiunt), sed certa consecratione mysticus fit nobis, non nascitur. Proinde quod non ita fit, quamvis sit panis et calix, alimentum est refectionis, non sacramentum religionis : nisi quod benedicimus gratiasque agimus Domino in omni ejus munere, non solum spiritali, verum etiam corporali. Cf. De trin. III, 4, 10; 10, 21.

2. Cf. C. duas ep. Pel. II, 4, 7. C. Jul. I, 5, 15. Ep. 186, 28; 217, 16. De pecc. mer. et rem. I, 24, 34 : Unde nisi ex antiqua, ut existimo, et apostolica traditione, qua ecclesiae Christum insitum tenent, praeter baptismum et participationem mensae Dominicae, non solum ad regnum Dei, sed nec ad salutem et vitam aeternam posse quemquam hominum pervenire.

Il s'explique tout à fait directement sur le contenu de la sainte Eucharistie dans un sermon prononcé devant les catéchumènes qui devaient participer pour la première fois à la table eucharistique. « Ce que vous voyez sur l'autel de Dieu, dit-il, vous l'avez déjà vu dans le temps de votre ignorance mais quoi que cela fût, quoi que cela pût être, vous ne saviez pas encore quel était le grand mystère qui y était enfermé. Ce que vous voyez c'est, au témoignage de vos sens, le pain et le calice; mais la foi vous dit: le pain, c'est le corps du Christ, et le calice, c'est le sang du Christ... Mais comment le pain est-il son corps, et le calice ou ce que le calice renferme est-il son sang? Nous appelons le pain et le calice sacrement, c'est parce que nous y voyons par nos sens une chose, et en réalité il y en a une autre que nous connaissons par la foi. Ce que nous voyons a une forme corporelle, ce qu'il y a en réalité a un fruit spirituel[1]. » Les sens nous montrent les espèces du pain et du vin, mais ce que notre foi reconnaît sous ces espèces, c'est le corps et le sang du Seigneur. Il ne manque à saint Augustin que le mot de transsubstantiation, et nous avons dans ce passage le dogme aussi clairement expliqué que dans le décret correspondant du concile de Trente. Saint Augustin, comme conclusion à ce qu'il vient de dire, explique pourquoi nous sommes appelés par l'Apôtre le corps du Christ (I Cor. 12, 27). Mais par là il ne veut nullement dire que la sainte Eucharistie ne soit pas le corps du Christ autrement que nous le sommes. Au contraire, l'union que nous contractons avec le Christ dans le baptême par la foi et par la grâce est complétée dans la sainte Eucharistie, de sorte que nous devenons ainsi le corps du Christ, l'image même du corps eucharistique du Christ symbolisé par les espèces. Comme le pain résulte de l'union de plusieurs substances, de plusieurs grains et que le vin provient de plusieurs grains de raisins, de même tous les chrétiens,

1. Sermo 272: Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritualem.

tous les fidèles sanctifiés sont unis dans l'Eucharistie en un pain unique, en un seul corps du Christ. Tandis que la pénitence et la contrition du cœur symbolisent la trituration du grain, que le baptême figure le mélange du pain et de l'eau, la confirmation sa cuisson au feu et l'Eucharistie la sanctification du pain et sa transformation au corps du Christ; nous pouvons ainsi nous figurer la transformation du pain sur l'autel au corps eucharistique du Christ, ou notre propre transformation qui fait de nous par la sainte communion des membres du corps du Christ[1]. Dans une autre occasion où le saint docteur applique encore ce symbole des espèces eucharistiques au corps eucharistique du Christ comme à son corps mystique, il mentionne expressément le corps eucharistique du Christ, réellement présent sous les espèces par suite de la consécration et son corps mystique achevé par la communion[2].

Il est encore important, pour mieux déterminer la doctrine de saint Augustin, de remarquer qu'il regarde l'usage de recevoir la sainte Eucharistie à jeun comme général dans l'Eglise et comme venant du temps des Apôtres. Et il explique cette coutume par la foi de l'Eglise au contenu de la sainte Eucharistie et par la haute importance de la réception sacramentelle du corps du Christ[3]. Si le Seigneur a choisi, pour instituer l'Eucharistie, non pas un matin, mais le soir avant sa passion, il ne l'a fait que pour mieux en montrer le contenu inépuisable, pour nous montrer que c'était là un testament et le gage de son séjour au milieu de

1. *Aug*. Sermo 273 : Recolite quia panis non fit de uno grano sed de multis. Quando exorcizabamini, quasi molebamini. Quando baptizati estis. Quando Spiritus Sancti ignem accepistis, quasi cocti estis. Estote quod videtis, et accipite quod estis (corpus Christi). Hoc apostolus de pane dixit... Fratres, recolite, unde fit vinum. Grana multa pendent ad botrum, sed liquor granorum in unitate confunditur.

2. Cf. Sermo 227 : Panis ille, quem videtis in altari, sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi. Calix ille, immo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei, sanguis est Christi.

3. Ep. 54, 6, 8 : Ex hoc enim placuit Spiritui Sancto *ut in honorem tanti sacramenti* in os Christiani prius Dominicum corpus intraret, quam ceteri cibi; nam ideo per universum orbem mos iste servatur.

nous, quoique la mort sanglante de la croix enlevât son corps visible à toute relation terrestre. C'est seulement à cause de cela que dans le Nord de l'Afrique, comme le témoigne saint Augustin, régnait encore à cette époque l'usage de fêter l'institution de la sainte Eucharistie au soir du Jeudi saint[1].

Aussi catégorique est pour la conception que se font les autres Pères de l'Eucharistie, l'idée qu'ils se font eux-mêmes et saint Augustin surtout de la communion indigne. Ils y voient un crime énorme, parce que par un tel acte c'est le corps du Seigneur qui est profané et insulté. Saint Augustin fait consister la différence entre la communion digne et la communion indigne, non pas en ce que la dernière ne produit aucun fruit[2], tandis que la communion digne en produit de nombreux, mais bien dans la manière dont on la reçoit. Dans la communion indigne, non seulement l'effet de l'union eucharistique avec l'Homme-Dieu est supprimé, mais on commet de plus un crime contre ce sacrement. « Judas reçut le premier sacrement du corps et du sang de Notre-Seigneur, que le Sauveur lui-même administra de ses propres mains[3] ».

Non moins que les autres Pères, saint Augustin est un témoin de la discipline de l'Arcane dans les temps anciens. Mais qu'aurait signifié cette discipline par rapport à l'Eucharistie, si on n'y avait vu qu'un vide symbole commémoratif ? Le saint docteur dans un sermon devant un auditoire mêlé,

1. *Aug*. Ibid. Cf. c. Carth. III. Can. 29. Socrate (H. E. V, 22) dit des Egyptiens qui habitaient près d'Alexandrie et des habitants de Thèbes que, contrairement à l'usage des autres églises, ils avaient célébré le sacrifice et reçu la communion le samedi soir après le repas.

2. De bapt. c. Don. V. 8, 9 : Corpus enim Domini et sanguis Domini nihilo minus erat etiam illis quibus dicebat apostolus : qui manducat indigne etc.

3. Sermo 11. Aubertin s'étonne que saint Augustin distingue le corps de Jésus-Christ du Christ lui-même ; mais cela arrive toujours pour ce qui est du mode d'existence. C'est ce qu'exprime le vers connu du Lauda Sion : « Se dat suis manibus », ou plus clairement encore Cyrille d'Alexandrie quand il appelle l'Eucharistie un pain qui nous a été donné par le Christ, etc. Voir *La perpétuité de la foi*. III. 285.

dans lequel se trouvaient des catéchumènes, dit expressément qu'il ne veut pas entrer plus avant dans l'explication du mystère qui réalise le sacrifice symbolisé par celui de Melchisedech et que les fidèles le connaissent[1].

Le saint docteur parle entre autres choses d'un contenu idéal de la sainte Eucharistie; mais de cela même on peut tirer une preuve de sa foi à la transsubstantiation, quoique le mot manque. Il reconnaît en effet dans la sainte Eucharistie la manifestation extérieure de cette union spirituelle des créatures raisonnables avec Dieu, union qui procure à celles-ci leur nourriture pour la vie surnaturelle, union qui les rassasie et leur donne la sainteté finale. Car le Verbe est pour lui comme le créateur de toutes choses; c'est le Verbe qui est chez les créatures raisonnables le principe et la lumière de leur intelligence, la source de leur vie naturelle et surnaturelle, et cela chez les anges, comme chez les hommes, quoique d'une manière différente. Il développe ceci[2],

1. Sermo 307, 2, 3: Qui noverunt scripturas, sciunt quid protulerit Melchisedech sacerdos Dei excelsi, quando benedixit Abraham. Non oportet, ut hoc memoremus propter catechumenos. Fideles tamen agnoscunt, quemadmodum ante prophetatum sit, quod modo videmus impleri. Cf. in Joan. c. 2, tract. 11. 4. Sermo 4, 41; 5, 7.

2. *Aug*. In Ps. 33. Enarr. sermo 1, 6: In corpore et sanguine suo voluit esse salutem nostram. Unde autem commendavit corpus et sanguinem suum? De humilitate sua. Nisi enim esset humilis, nec manducaretur nec biberetur. Respice altitudinem ipsius: In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Ecce cibus sempiternus: sed manducant Angeli, manducant supernae Virtutes, manducant caelestes spiritus, et manducantes saginantur, et integrum manet quod eos satiat et laetificat. Quis autem homo posset ad illum cibum? Unde cor tam idoneum illi cibo? Oportebat ergo ut mensa illa lactesceret et ad parvulos perveniret. Unde autem fit cibus lac? unde cibus in lac convertitur, nisi per carnem trajiciatur? Nam mater hoc facit. Quod manducat mater, hoc manducat infans: sed quia minus idoneus est infans, qui pane vescatur, ipsum panem mater incarnat, et per humilitatem mamillae et lactis succum, de ipso pane pascit infantem. Quomodo ergo de ipso pane pavit nos Sapientia Dei? Quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis. Videte ergo humilitatem: quia panem Angelorum manducavit homo, ut scriptum est (Ps. 77, 24): Panem caeli dedit eis, panem Angelorum manducavit homo... Saginantur illo Angeli; sed semeptisum exinanivit, ut manducaret panem Angelorum homo, formam servi accipiens etc.

après avoir rappelé ces paroles de saint Jean (I, 1): « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu ». Par conséquent dès le commencement, le Verbe de Dieu était aussi le pain des anges; car il était leur nourriture spirituelle, le principe de leur connaissance, en tant qu'ils reconnaissent Dieu en lui, et par ses lumières, toute leur connaissance. Il était aussi *leur Verbe*, leur aliment spirituel sans être cependant goûté ou consommé par eux, mais au contraire en les attirant peu à peu à lui il les divinisait. Mais pour l'homme qui a un esprit lié à la matière cette nourriture était trop élevée et trop sublime ; il avait besoin d'un aliment accommodé à son pèlerinage sur la terre d'exil et pour cela le Verbe de Dieu descendit de sa hauteur, quitta le sein du Père céleste, revêti une forme humaine pour se rapprocher de l'homme et devenir une nourriture qui leur fût appropriée. Il se comporte à l'égard de l'homme, comme on se comporte à l'égard des enfants à la mamelle. Leur nourriture doit d'abord être préparée par la mère, passer dans son corps et dans son sang pour se changer en lait, avant qu'ils la puissent recevoir. Il fallait de même que cette nourriture spirituelle devînt une sorte de lait pour être appropriée à la situation de l'homme. *Oportebat ergo ut mensa illa lactesceret et ad parvulos perveniret.* Mais comment le pain des anges pouvait-il devenir du lait pour les enfants des hommes? Il devait d'abord passer dans un corps humain, comme le pain matériel passe dans l'organisme corporel de la mère avant de devenir du lait. Le Verbe éternel devait se faire chair et nous préparer dans sa chair et par sa chair, une nourriture adaptée à notre condition. « Comment, demande saint Augustin, la sagesse de Dieu nous alimente-t-elle de ce pain? Parce que le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous. Voyez quel abaissement ? Et cela, pour que l'homme pût se nourrir du pain des anges. Le Verbe, c'est sa nature (puisqu'il est le Verbe) d'être le pain et la nourriture de toutes les créatures spirituelles; même dans le ciel, il le sera pour nous d'une manière bien plus parfaite

qu'il ne l'est sur la terre. Mais pour se faire une nourriture adaptée à la condition des hommes terrestres, le Verbe devait s'extérioriser et se donner à nous en nourriture pour ainsi dire sous la forme du lait, qu'il nous a préparé par le corps mortel, dont il s'est revêtu dans la plénitude des temps. Nous voyons comment ce développement de l'idée de la communion eucharistique repose sur la foi en la présence du corps du Christ et a son union avec lui dans le sacrement de l'autel. Nous voyons pourquoi cette nourriture céleste a été donnée aux hommes déchus sous une autre forme que sous celle d'une nourriture prise d'une façon uniquement spirituelle. Par ce développement on peut voir que saint Augustin n'admettait pas simplement dans l'Eucharistie une union du corps du Christ avec la substance du pain, une union consubstantielle au sens luthérien. Car il n'aurait pas pu parler d'un dépouillement et d'une humiliation du Verbe jusqu'à se faire nourriture, et encore moins aurait-il pu dire dans le même sermon que le Seigneur, à la dernière cène, s'était porté dans ses propres mains [1].

Mais il faut le reconnaître cette idée de la communion sacramentelle, considérée comme étant principalement l'union complète en esprit avec le Verbe divin, revient trop souvent sous la plume du saint docteur pour qu'il ne considère la réception de ce sacrement divin que comme un symbole et un signe de cette union, tout comme la manne dans le désert. Les Pères de l'ancienne loi ont, d'après lui, mangé cette manne comme symbole du Sauveur à venir; ils ont participé avec nous à la même nourriture [2]. Remarquons encore comme il revient sur la communion eucharistique dans ses homélies ou ses traités [3] sur le sixième chapitre de l'Evangile de saint Jean; ces homélies il les a exposées devant un auditoire mêlé. Ainsi il peut d'autant mieux justifier sa manière de voir que le Seigneur lui-même dans son

1. *Aug.* l. c. § 10 : Ferebatur enim Christus in manibus suis, quando commendans ipsum corpus suum ait : Hoc est corpus meum.

2. Sermo 352, 3. — 3. Cf. Tract. 25. 26. 27.

discours part de cette même idée pour en montrer à ses disciples et au peuple, qui se presse autour de lui, la réalisation par la manducation sacramentelle de sa chair et de son sang, sans avoir cependant indiqué à l'avance comment cela devait se produire. Après la multiplication des pains, le Seigneur se sert de cette occasion pour exciter chez ses auditeurs le désir d'une nourriture spirituelle plus parfaite (Jean, 6,27. et suiv.) et dit : « Je suis le pain de vie, celui qui vient à moi n'aura pas faim, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif. » Par ce pain qui doit rassasier pour l'éternité, par cette nourriture qui doit apaiser la faim et la soif du bonheur qui dévore l'homme, qui doit satisfaire sa connaissance et sa volonté, le Seigneur se désigne donc lui-même, lui, le Verbe éternel du Père, qui a tout créé, qui conserve tout, qui veut donner à tous les hommes le bonheur et les ramener à Dieu, qui enfin est la lumière et la vie du monde. Ce qu'est la nourriture matérielle pour l'organisme corporel, l'union par la foi et l'amour avec le Verbe l'est pour la vie spirituelle de la créature. Cette foi a manqué aux Juifs, quoique le Seigneur n'ait, comme il le dit lui-même, rien omis de son côté pour réaliser cette union avec les hommes. Et comme les Juifs murmuraient de ce que le Sauveur se donnait pour un pain de vie et pour un pain de vie descendu du ciel, tandis qu'eux ne voyaient en lui que le fils de Joseph, le Sauveur ne les condamne pas entièrement ; il veut même en quelque façon les excuser et il attribue leur incrédulité au manque de la grâce extraordinaire qui seule fait croire (V, 44). « Personne ne peut venir à moi, s'il n'est attiré par le Père qui m'a envoyé. » Encore une fois il se désigne comme le vrai pain de vie : « Je suis le pain de vie, et vos pères ont mangé la manne du désert et ils sont morts ».

Il est vrai, dit saint Augustin, que nous aussi nous mourons par notre corps mortel, même quand nous avons mangé du pain de vie ; mais par les paroles « vos pères », le Seigneur fait simplement allusion à ces Juifs charnels qui étaient semblables aux incrédules qui l'entouraient et qui mangeaient la manne sans penser au Messie futur et partant

n'obtinrent pas la vie éternelle. Quelques-uns seulement, comme Moïse et Aaron, vivaient dans la foi au Messie et à cause de cela la manne a rassasié leur esprit. Il en est de même ici, ajoute-t-il en expliquant sa pensée[1]. « Nous recevons encore aujourd'hui une nourriture visible ; mais autre chose est le sacrement, autre chose est la force du sacrement. Combien participent à l'autel, et meurent de cette participation (*et accipiendo moriuntur*) ? » Il met encore ici en parallèle la manducation sacramentelle de l'Eucharistie et celle de la manne, et il appelle même l'Eucharistie un symbole[2] de l'union spirituelle avec le Verbe. Mais ce symbole est en union bien plus étroite avec la réalité que le premier. Plusieurs prennent part au sacrement et meurent, comme leurs pères sont morts malgré la manne. Mais ils meurent précisément de leur participation au sacrement divin (*accipiendo moriuntur*). Ils mangent et boivent leur condamnation, car ils ne pèchent pas seulement par le manque de foi au pain de vie, mais ils commettent encore un crime contre la chair et le sang du Christ présent sous les espèces du pain et du vin. Il y a encore une autre différence entre la manne et l'Eucharistie dans le rapport qui les relie à la chose qu'ils désignent : « l'Eucharistie opère l'union avec le Verbe fait homme, et cette union a lieu par l'intermédiaire de sa chair[3] ».

Le Seigneur, après avoir développé l'idée de l'Eucharistie,

1. *Aug*. Tract. 26. 11 : Nam et nos hodie accipimus visibilem cibum ; sed aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti. Quam multi de altari accipiunt et moriuntur, et accipiendo moriuntur.

2. Cf. Tract. 26, 12 : Hunc panem significavit manna, hunc panem significavit altare Dei. Sacramenta illa fuerunt : in signis diversa sunt : in re, quae significatur, paria sunt.

3. Les Scolastiques se sont spécialement occupés de ces sacrements dont nous parlons en y rattachant la manne. Ils ne s'accordent pas tout à fait avec saint Augustin, car dans les sacrements de l'ancienne loi ils voient bien le signe des sacrements de la nouvelle loi, mais non un signe efficace de la grâce chrétienne, c'est-à-dire du contenu du sacrement chrétien. Cependant lorsque le saint docteur parle du rapport des sacrements de la nouvelle loi avec ceux de l'ancienne loi en général, il s'exprime absolument comme les Scolastiques.

fait allusion à la réalisation future de cette idée par ces paroles : « Le pain que je vous donnerai c'est ma chair pour la vie du monde ». Saint Augustin expliquant le chapitre VIe de saint Jean indique plus précisément la signification de l'Eucharistie en ajoutant que le Verbe en tant que Fils de Dieu fait homme devait venir à nous avec sa chair et son sang et que de même nous devions plutôt nous faire incorporer comme membres de son corps mystique avant de participer à l'esprit du Christ et à sa divinité. « Les fidèles, dit-il, connaissent le corps du Seigneur, s'ils ne négligent pas de faire partie du corps du Seigneur (c'est-à-dire de son corps mystique en tant que membres de son Eglise). Ils doivent donc se faire incorporer au corps du Christ, s'ils veulent vivre de l'esprit du Christ. Celui-là seul vit de l'esprit du Christ qui appartient à son corps [1] ». Faire partie du corps mystique du Christ, de l'Eglise et de la communauté des justes et des saints est donc la condition requise pour participer au corps eucharistique du Seigneur, et participer au corps du Seigneur est la condition requise pour participer pleinement à l'esprit du Seigneur, pour vivre parfaitement en Dieu. Cette dernière union, l'union spirituelle avec le Verbe divin, le saint docteur la nomme souvent *res sacramenti* (ce mot chez lui signifie l'effet du sacrement ou son contenu mystérieux) ; l'Eucharistie par contre, en tant que signe symbolique et efficace, il l'appelle *sacrement*. D'après ce mode de désignation, le sacrement peut être reçu parfois indignement, mais la *res sacramenti* ne peut que donner la vie. « Le sacrement de ceci (c'est-à-dire de l'union du

1. Cf. *Aug*. Tract. 26, 13 : Hoc quando caperet caro, quod dixit panem, carnem ? Vocatur caro, quod non capit caro : et ideo magis non capit caro, quia vocatur caro. Hoc enim exhorruerunt, hoc ad se multum esse dixerunt, hoc non posse fieri putaverunt. Caro mea est, inquit, pro mundi vita. Norunt fideles corpus Christi : si corpus Christi esse non negligant. Fiant corpus Christi, si volunt vivere de Spiritu Christi. De Spiritu Christi non vivit, nisi corpus Christi. Intelligite, fratres mei, quid dixerim. Homo es, et Spiritum habes, et corpus habes... Dic mihi quid ex quo vivat : spiritus tuus vivit ex corpore tuo, an corpus tuum ex spiritu tuo ?... Corpus utique meum vivit de spiritu meo.

corps et du sang du Christ) est en quelques endroits préparé chaque jour, ailleurs plus rarement, sur l'autel, et est distribué aux fidèles. Aux uns il donne la vie, aux autres la mort. La chose elle-même dont il est le sacrement ne donne que la vie, elle ne donne la mort à personne, pourvu qu'on la reçoive [1] ».

Une bonne réception de la chair du Christ est donc, conformément aux paroles du Seigneur (S. Jean, VI, 55, 57, 58) et à l'interprétation de saint Augustin, la condition nécessaire pour avoir pleinement la vie dans le Christ, pour vivre de lui et demeurer en lui. Lorsque quelques-uns de ses disciples trouvaient ses paroles dures, en entendant dans le sens capharnaïque l'usage de sa chair et de son sang, le Seigneur leur rappelle son ascension future (V, 63) ; « car alors, ajoute saint Augustin, vous verrez de quelle manière je veux voir donner en nourriture ma chair, non ma chair matérielle, mais ma chair glorifiée, et cela sans que ce don puisse être consommé jamais par l'usage [2] ». Quand le Seigneur ajoute : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien », le saint docteur remarque [3] que la chair seule, *caro sola*, ne sert de rien, mais, que quand l'esprit entre en elle, elle est utile. saint Augustin ici repousse l'interprétation purement spirituelle de l'Eucharistie.

Le saint docteur termine son homélie sur le chapitre VIe de saint Jean en exhortant les fidèles à s'unir autant sacramentellement que spirituellement avec l'Homme-Dieu. « Que tout cela, dit-il, nous encourage à recevoir la chair et le sang du Christ, non seulement dans le sacrement, car beaucoup parmi les méchants le reçoivent ainsi, mais à manger et boire son corps et son sang jusqu'à l'union spirituelle, afin que nous demeurions attachés au corps du Christ, comme ses membres, que nous soyons animés de son esprit, et que

1. Tract. 26, 15. Cf. De civ. Dei XXI, 25, 4 : Ostendit (Dominus sec. Joan. 6, 57), quid sit non sacramento tenus, sed re vera corpus Christi manducare et ejus sanguinem bibere : hoc est enim in Christo manere, ut in illo maneat et Christus.

2. *Aug*. Tract. 27, 3. — 3. Tract. 27, 5.

nous ne soyons pas scandalisés, si plusieurs ne le reçoivent que d'une façon matérielle: la damnation éternelle les attend ».

On voit maintenant clairement dans quel sens saint Augustin a pu, à diverses reprises, appeler l'Eucharistie une figure ou un symbole du corps du Christ [1], comme Tertullien l'avait déjà fait avant lui. Ici pour comprendre cette interprétation symbolique de la Cène, nous pouvons nous reporter à un passage [2], où il développe les règles pour l'exposition littérale ou figurée des paroles de la Bible; il dit que le sens figuré ne doit être choisi que là où le sens littéral serait contraire au précepte de l'amour. Or c'est le cas ici pour les paroles: « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et si vous ne buvez son sang vous n'aurez pas la vie en vous » ; l'interprétation littérale demande de nous une action inhumaine, il faut donc adopter le sens figuré, et entendre la manducation spirituelle de la souffrance et de la mort de Jésus-Christ, c'est-à-dire, que nous devons considérer ces mystères par la foi et nous en pénétrer. Ici le saint docteur n'exclut expressément que l'interprétation des Capharnaïtes et lui oppose pour justifier sa règle une interprétation figurée qui n'est pas fausse, mais qui ne peut être définitive, puisque saint Augustin, en d'autres endroits, parle expressément de la manducation sacramentelle du corps du Christ.

1. Enarr. in Ps. 3, 1 : Cum adhibuit (Judam) ad convivium, in quo corporis et sanguinis sui figuram discipulis commendavit et tradidit. Cf. Ep. 98, 9.

2. De doctrina christ. III, 16, 24 : Si praeceptiva locutio est aut flagitium aut facinus vetans, aut utilitatem aut beneficentiam jubens, non est figurata. Si autem flagitium aut facinus videtur jubere : figura est ergo, praecipiens passioni Dominicae communicandum, et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro ejus crucifixa et vulnerata sit.

§ 99 *(Suite)*

Le dogme de la présence réelle et substantielle du corps du Christ dans la sainte Eucharistie chez les Pères antinestoriens et postérieurs.

Le Nestorianisme fit du dogme de la sainte Eucharistie un sujet de controverse. Les Nestoriens doivent en effet étendre leur erreur de la séparation de la nature humaine et de la nature divine dans l'Homme-Dieu même au Christ eucharistique. Par là la communion, l'adoration et le sacrifice unis à l'Eucharistie se rapportaient toujours au corps humain du Christ séparé du Verbe. C'est à cause de cela que le discours du Sauveur au chapitre VIe de saint Jean est divisé par les Nestoriens de façon que les diverses propositions sont séparées et sont expliquées par eux comme se rapportant séparément les unes au corps du Christ, les autres au Logos. Quand le Seigneur (Jean, VI, 58) dit : « Celui qui me mange vivra à cause de moi », Nestorius veut que ces paroles ne se rapportent pas au Verbe divin, mais exclusivement au corps du Seigneur. Et encore ici il fait des restrictions. Car le Seigneur (dit Nestorius) ne veut pas que ces paroles soient entendues au sens anthropophagique ou capharnaïte : nous ne mangeons dans l'Eucharistie que le pain dont le corps du Christ est l'antitype, et par là nous célébrons la commémoration de la mort du Seigneur. Telle est la doctrine de Nestorius[1].

C'était en venir à la négation et à la destruction du mystère eucharistique. « Il n'y a plus rien de particulier, dit

1. Paroles de ce dernier citées par *Cyr. Alex.* Adv. Nest. IV, c. 3 (*Migne* LXXVI, 189) : Τίνα ἐσθίομεν, τὴν θεότητα, ἢ τὴν σάρκα; . . . c. 5 (p. 197) : Ἄκουσον ἐκ τῶν προηγουμένων τὴν ἀμαθίαν τῶν ἀντιτιθέντων, ὡς ἰσχυρὰν ἀναγινώσκουσι τοῦ μυστηρίου τὴν ὠφέλειαν, καὶ τίνος τοῖς ἀνθρώποις παρέχεται τὴν ἀνάμνησιν· καὶ ἄκουσον μὴ ἐμοῦ ταῦτα λέγοντος, ἀλλὰ τοῦ μακαρίου Παύλου· ,,Ὁσάκις ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον.ʻʻ Οὐκ εἶπεν, Ὁσάκις ἂν ἐσθίητε τὴν θεότητα ταύτην· ὁσάκις ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον. Βλέπε περὶ τοῦ σώματος αὐτῷ τοῦ δεσποτικοῦ τὸ προκείμενον. ,,Ὁσάκις ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτονʻʻ, οὗ ἐστι τὸ σῶμα ἀντίτυπον.

Cyrille d'Alexandrie, dans ce sacrifice non sanglant de l'Agneau ; son fruit est bien peu de chose et ne sert plus qu'à nous annoncer la mort d'un homme, à nous rappeler le souvenir d'un de nos semblables [1]. Le Nestorianisme, dans sa formation complète devient le Paulianisme, puisque le Logos, dans ses rapports avec l'Homme-Jésus, n'est qu'un principe illuminatif intérieur.

L'Eglise devait s'opposer à cette façon erronée de comprendre la sainte Eucharistie. « Nous ne mangeons pas l'Eucharistie, dit saint Cyrille [2], comme si nous consommions la divinité, loin de nous une telle impiété, mais nous mangeons la propre chair du Logos, qui nous vivifie, car elle appartient à celui qui vit dans le Père... De même que le corps du Logos est devenu vivificateur, parce que le Logos l'a fait sien par cette union qui dépasse notre intelligence, ainsi nous qui participons (ἐν μεθέξει γινόμενοι) à sa chair et à son sang nous serons vivifiés, puisque le Logos demeure en nous non seulement d'une manière divine par le Saint-Esprit, mais encore d'une manière humaine par sa chair sainte et son sang précieux». Cyrille d'Alexandrie rappelle [3] sans cesse à Nestorius que d'après la doctrine de l'Eglise nous ne mangeons pas la substance divine, parce que ce qui nous est présenté sur l'autel de l'Eglise est tout d'abord le corps du Logos engendré du Père. Cette réponse est celle qu'il faut toujours faire à ceux qui ne cessent d'accuser l'Eglise d'enseigner le changement de la substance du pain en la divinité. Le mode de présence du corps du Christ n'est pas le même que celui de son âme et de sa divinité. Le corps est présent par voie de transsubstantiation ; l'âme humaine du Logos et sa divinité y sont par voie de concomitance, comme on a dit plus tard, car elles sont unies hypostatiquement au corps. Il est vrai qu'à la mort du Sauveur son âme humaine s'est séparée de son corps adorable ; mais dans la sainte Eucharistie,

1. *Cyr. Alex.* Adv. Nest. IV, c. 6 (p. 200). — 2. Ibid. IV, c. 5 (p. 192 sq.).
3. *Cyr. Alex.* Adv. Nest. IV, c. 6 (p. 201). Cf. De recta fide ad Theod. c. 38 (*Migne* LXXVI, 1189).

il n'y a de présent que son corps vivificateur et partant doué de la vie, avec lequel l'âme humaine est unie comme son principe de vie. Et la doctrine de ce mystère, dit saint Cyrille[1], est simple et vraie ; elle n'est pas un composé de fantaisies destinées à faire illusion; elle est, comme nous l'avons dit, tout à fait simple. Car nous croyons que le Logos divin engendré du Père, quand il s'est uni ce corps pris dans le sein de la Vierge et animé d'un esprit raisonnable, union ineffable et mystérieuse, a élevé ce corps jusqu'à le rendre vivificateur, puisque, en tant que Dieu, le Logos est la vie dans son essence ; il a donné à son corps cette dignité pour nous permettre de participer à lui non seulement d'une manière spirituelle, mais d'une manière corporelle, de vaincre la corruption, et, par l'anéantissement de la loi qui règne dans les membres de notre corps, de condamner le péché dans la chair[2] ». La dernière proposition répond exclusivement au point de vue sur lequel le saint docteur avait à défendre la sainte Eucharistie. L'Eucharistie, comme avant lui Grégoire de Nysse et beaucoup d'autres l'avaient déjà montré, doit avoir pour le corps humain des effets de sainteté et de vie. Elle nous unit avec le Christ et avec tous les fidèles[3] comme en un seul corps, affaiblit en nous l'aiguillon de la mauvaise concupiscence, et appelle notre corps à une vie immortelle[4] en lui donnant un germe d'immortalité (*σπέρμα τῆς ἀθανασίας*)[5].

Dans un autre discours où il traite de l'Eucharistie et où il parle, avec le plus grand enthousiasme, et dans un ton élevé, de ce mystère de l'amour, il suppose la foi à la présence

1. *Cyr. Alex.* Adv. Nest. IV, c. 5 (p. 197).
2. Cf. Ep. 17 (*Migne* LXXVII, 113). — Anathem. 11. V. plus haut § 40.
3. Adv. Nest. IV, c. 5 (p. 193) : *Ὅτι δὲ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ πρὸς ἑνότητα τὴν πρὸς αὐτόν, καὶ προς γε τὴν εἰς ἀλλήλους συνενήγμεθα.*
4. In Joan. evang. IV, c. 2 (*Migne* LXXIII, 563) : *Διὰ τοῦτο ζωοποιεῖ τοὺς μετέχοντας αὐτοῦ τὸ σῶμα Χριστοῦ· ἐξελαύνει γὰρ τὸν θάνατον, ὅταν ἐν τοῖς ἀποθνήσκουσι γένηται, καὶ ἐξίστησι φθοράν, τὸν τὴν φθορὰν ἀφανίζοντα λόγον τελείως ὠδῖνον ἐν ἑαυτῷ.*
5. In Joan. evang. IV, c. 2 (p. 581). Cf. Ibid. III, c. 6 (p. 520). Hom. 10 (in myst. coen. (*Migne* LXXVII, 1028). De adoratione in spiritu lib. II (*Migne* LXVIII, 261).

réelle de Dieu dans le sacrement et il conclut au dogme de l'union hypostatique de l'humanité et de la divinité dans le Christ et à la présence de l'Homme-Dieu tout entier. Dans le discours précédent au contraire, il avait fait découler la présence du Logos de la présence du corps eucharistique du Christ [1]. Ici encore son argumentation tend à établir que dans l'Eucharistie, ce n'est pas seulement un homme qui est présent, parce qu'alors l'usage du sacrement ne pourrait servir de rien pour la vie éternelle. « Comment pourrait-il être présent ici et partout sans être amoindri [2] ? »

Quant à examiner de plus près comment le corps du Christ est présent sur l'autel, saint Cyrille ne le fait pas et il néglige de distinguer les notions d'essence et d'apparence dans les rapports du pain et du vin au corps et au sang du Seigneur. Ordinairement la théologie ne vient à ces distinctions précises dans les expressions qu'en combattant l'hérésie. Mais pour ce qui est de la persistance du pain et du vin, saint Cyrille est loin de l'adopter, puisqu'il dit dans la même homélie [3] : « Cette Sagesse substantielle du Père donne son corps comme pain, et son sang vivificateur comme vin. O mystère redoutable, ô décrets ineffables de Dieu, ô condescendance qui dépasse nos idées, ô bonté infinie ! Le Créateur se donne à sa créature, la vie est donnée en nourriture aux mortels ». Ce n'est donc pas *sous* le pain ou *dans* le pain que le Seigneur donne son corps, mais *comme* pain, c'est-à-dire sous l'apparence du pain, là où essentiellement il n'y a que le corps.

Chez les Nestoriens régnaient, comme le montre ce que nous avons déjà dit, des doctrines erronées sur l'Eucharistie.

1. *Theodor.* Hom. 10 (In myst. coen. : *Migne*, LXXII, 1028 sq.) : Εἰ μὴν οὖν θεοῦ σῶμά διαδίδοται ἐνταῦθα θεὸς ἀληθινός, Χριστὸς ὁ κύριος, καὶ οὐχ ἄνθρωπος ψιλὸς ἢ ἄγγελος, κατ' αὐτούς, λειτουργός, καὶ τῶν ἀσωμάτων εἷς. Καὶ εἰ θεοῦ αἷμα τὸ πόμα, οὐτ' ἄρα θεὸς γυμνὸς ὁ εἷς τῆς προσκυνητῆς Τριάδος, υἱὸς θεοῦ, ἀλλ' ἐνανθρωπήσας θεος λόγος.

2. Ibid. (p. 1029) : Εἰ δὲ... ψιλὸς ἄνθρωπος, πῶς εἰς ζωὴν αἰώνιον κηρύττεται τοῖς προσιοῦσι τῇ ἱερᾷ τραπέζῃ ; πῶς δ' ἐναυλίζεται ἐνταῦθά τε καὶ πανταχοῦ, καὶ οὐ μειοῦται ;

3. Ibid. (p. 1017) : Ἡ τοῦ θεοῦ πατρὸς ἐνυπόστατος σοφία τὸ ἑαυτῆς σῶμα ὡς ἄρτον διανέμει, καὶ τὸ ζωοποιὸν αὐτῆς αἷμα ὡς οἶνον ἐπιδίδωσιν.

Il ne faudrait donc pas s'étonner si Théodoret, dont les écrits dogmatiques ont été condamnés par le Ve concile général, à cause de ses erreurs nestoriennes, avait affirmé aussi des choses fausses ou inexactes sur ce mystère. On ne peut nier qu'il ne l'ait fait; cependant les propositions de Nestorius sur la simple présence du corps de l'homme Jésus ne se trouvent pas chez Théodoret dans toute leur nudité. Bien plus, il a témoigné de la foi de l'Eglise. A propos de la première épître aux Corinthiens (XI, 23 et suiv.) il dit : « Cette nuit bénie et sanctifiée de tous côtés, il la rappelle à notre souvenir, cette nuit qui termina la Pâque biblique, qui nous donna le vrai archétype dont la première Pâque était la figure, qui ouvrit la porte du sacrement de salut, dans laquelle il donna non seulement aux onze Apôtres mais même au traître Judas sa chair divine et son précieux sang (*τοῦ τιμίου μετέδωκεν σώματός τε ναὶ αἵματος*) ». Au passage suivant il remarque, il est vrai, qu'après le retour futur du Christ, nous n'aurons plus besoin du symbole de sa chair et de son sang ; mais, par cela, il indique qu'il ne veut parler du symbole de la chair qu'en tant que par eux la manière d'être du corps du Christ glorifié est voilée et comme symbolisée. « Nous qui recevons les sublimes mystères, ne nous unissons-nous pas avec le Seigneur, dont la chair et le sang, comme nous le confessons, sont présents dans le sacrement » ? Ainsi parle Théodoret, dans son commentaire sur la première épître aux Corinthiens (10,16)[1]. Dans les dialogues où le Nestorianisme est plus marqué, il y a cependant des inexactitudes. L'Eraniste, donné comme monophysite, affirme de même que le pain est changé par la consécration au corps du Seigneur; le corps du Seigneur a été dans l'ascension changé en la substance divine. Cette affirmation déjà est contradictoire : car si le corps du Seigneur n'existe plus dans sa nature propre, mais a été changé en la substance divine, alors le pain et le vin ne peuvent plus être changés au corps du Seigneur. Le

1. *Theodor.* Interpret. ep. I ad Cor. 10, 16 (ed. *Schulze* III, 228) : *Τῶν ἱερῶν ἀπολαύοντες μυστηρίων οὐχ αὐτῷ κοινωνοῦμεν τῷ δεσπότῃ, οὗ καὶ τὸ σῶμα εἶναι καὶ τὸ αἷμά φαμεν;*

terme du changement devrait dans l'Eucharistie aussi être la divinité et cependant rien de fini et de matériel ne peut être changé en l'être divin. Ailleurs l'orthodoxe répond [1] : « Les signes mystiques ne perdent pas leur nature après la consécration ; ils demeurent, forme et figure, dans leur essence première, sont tangibles et visibles comme avant ; mais spirituellement ils sont devenus autre chose, et ils sont adorés comme ce pour quoi la foi les tient ». A bon droit l'orthodoxe rejette chez Théodoret un changement du corps humain de Jésus, en la divinité ; mais il accepte fort bien une transformation du corps mortel en un corps immortel glorifié, et c'est quelque chose de semblable qui a lieu dans l'Eucharistie. Cette comparaison est en réalité inexacte. Car, d'après la doctrine de l'Eglise, dans l'Eucharistie ce n'est précisément une manière d'être, mais l'essence même qui est changée. De telles inexactitudes étaient, il est vrai, plus facilement possibles tant que les termes théologiques n'étaient pas encore bien établis, et elles s'expliquent d'autant plus facilement chez un écrivain qui avait intérêt à affaiblir le changement eucharistique, afin qu'il ne pût servir d'analogie pour expliquer le changement de la nature humaine d'après les idées monophysites [2]. Mais, si nous faisons attention à la

1. Eran. seu polymorphi Dial. II. (ed. *Schulze* IV, 126) : Οὐδὲ *γαρ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὰ μυστικά σύμβολα τῆς οἰκείας ἐξίσταται φύσεως· μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας καὶ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ εἴδους, καὶ ὁρατά ἐστιν καὶ ἁπτὰ οἷα καὶ πρότερον ἦν· νοεῖται δὲ ἅπερ ἐγένετο καὶ πιστεύεται, καὶ προσκυνεῖται ὡς ἐκεῖνα ὄντα ἅπερ πιστεύεται.*

2. C'est au même point de vue qu'il faut se placer pour juger l'écrit « *Advers. Eutychen et Nestorium* », que déjà Fulgence et le pape Jean II, et, après eux, beaucoup de théologiens modernes attribuent au pape Gélase à la fin du ve siècle. Baronius (dans le vi^e volume de ses annales pour l'an 496, l'attribue à Gélase de Cyzique qui vivait vers 476, parce que l'histoire du concile de Nicée, composée par ce dernier, qui mentionne un autre écrit, une discussion avec les Eutychiens, contient un éloge d'Eusèbe de Césarée pareil à celui qu'en fait l'écrit en question, éloge qu'on s'explique difficilement dans la bouche du pape Gélase. En tout cas la question de l'autorité de cet écrit n'est pas encore résolue. Sur l'Eucharistie il y est dit avec les mêmes tendances monophysites que chez Théodoret (Bibl. max. VIII, 703) : « Certe sacramenta quae sumimus corporis et sanguinis Christi, divina res est, propter quod et per eadem divinae efficimur consortes naturae, et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini : et certe imago et

dernière proposition du passage cité plus haut, Théodoret arrive plus près de l'expression de la vérité. Car ce que nous saisissons avec notre connaissance spirituelle et par la foi est précisément ce qui a remplacé la substance du pain, c'est-à-dire le corps adorable du Sauveur.

De saint Léon le Grand, le champion victorieux de l'orthodoxie contre le monophysisme, nous avons déjà cité un passage où il donne la foi commune de l'Eglise en la présence du corps du Christ dans l'Eucharistie comme la meilleure réfutation de cette hérésie, qui combat la vérité et la ressemblance de nature de l'humanité du Christ avec notre nature humaine; puisque, comme s'exprime saint Léon, nous mangeons le corps glorifié du Christ pour devenir de plus en plus semblables à lui, dans la gloire, ou, comme il dit pour être changés en lui [1]. Par là, il n'accepte pas seule-

similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis ergo nobis evidenter ostenditur, hoc nobis in ipso Christo Domino sentiendum, quod in ejus imagine profitemur, celebramus et sumimus, ut sicut in hanc, scilicet in divinam *transeant*, Sancto Spiritu perficiente, substantiam, permanente tamen in suae proprietate naturae (melius : in sua proprietate natura), sic illud ipsum mysterium principale, cujus nobis efficientiam virtutemque veraciter repraesentant : ex quibus constat proprie (propriis) permanentibus unum Christum, quia integrum verumque *permanere demonstrant.* Il y a encore ici une comparaison entre l'Incarnation et la consécration eucharistique. Dans les deux, le Saint-Esprit est le principe qui opère, dans les deux c'est la personne du Christ qui est produite. Car même dans l'Eucharistie, le pain et le vin doivent être changés en la substance divine, de sorte cependant que la nature de leurs apparences primitives demeure. La transition est ici indiquée d'une façon inexacte et incomplète; l'expression *natura panis et vini* est aussi inexacte, parce que le contenu de l'Eucharistie ne doit être que le Christ seul qui ne peut pas avoir d'union hypostatique avec le pain. Très vraisemblablement cet auteur n'a entendu par *nature* que les propriétés perceptibles et il n'a appelé l'Eucharistie une image du corps et du Christ, qu'en tant que la séparation du corps et du sang, qui a eu lieu réellement sur la croix, n'a lieu à la messe que d'une manière figurée.

1. *Leon. M.* Ep. 59, 2 (ed. *Baller.* p. 977) : In quibus isti ignorantiae tenebris, in quo hactenus desidiae torpore jacuere, ut nec auditu discerent vel lectione cognoscerent, quod in ecclesia Dei id omnium ore tam consonum est, ut nec ab infantium linguis veritas corporis et sanguinis Christi inter communionis sacramenta taceatur. Quia in illa mystica distributione spiritualis alimoniae hoc impartitur, hoc sumitur, ut accipientes virtutem caelestis cibi, in carnem ipsius, qui caro nostra factus est, *transeamus.*

ment une union d'amour par la foi et l'amour dans la sainte communion, mais même une sorte d'implantation dans le corps du Christ que nous recevons dans notre bouche[1].

De même que saint Léon le Grand, beaucoup d'autres Pères en appellent contre le monophysisme à la sainte Eucharistie, qui était admise aussi par les hérétiques et qui supposait nécessairement la foi au corps du Christ différent de la divinité. Ainsi Anastase le Sinaïte (vers 686) dans son Ὁδηγός *(Dux viae adv. Aceph.)*[2]. Il n'est pas aussi tranchant, lorsque contre les Gajanites qui affirmaient l'incorruptibilité du corps du Christ même avant la résurrection, il invoque le corps eucharistique; car celui-ci doit comme le corps terrestre du Christ être corruptible, mortel, divisible. Et cela, il croit être en droit de l'affirmer à cause de la corruption des apparences eucharistiques du pain et du vin[3].

Par contre, dans la controverse des Trois-Chapitres, Facondus qui était du côté des schismatiques se prononce, semble-t-il, contre la transsubstantiation, peut-être parce que, en qualité de défenseur du Nestorianisme, il était intéressé comme eux à faire passer la distinction de la nature humaine du Christ et de sa nature divine dans le rapport du pain et du corps du Christ dans l'Eucharistie[4].

Mais hâtons-nous de fermer la série des témoignages dont quelques-uns seront spécialement développés à propos du

1. Cf. Sermo 91, 3 (ed. *Ball.* I, 356 sq.) : Nam dicente Domino : nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vivam in vobis, sic sacrae mensae communicare debetis, ut nihil prorsus de veritate corporis Christi et sanguinis ambigatis. Hoc enim ore sumitur, quod fide creditur, et frustra ab illis amen respondetur, a quibus contra id quod accipitur disputatur.

2. *Anast. Sin.* Viae dux c. 13 (*Migne* LXXXIX, 205).

3. Cf. ibid. c. 23 (*Migne* LXXXIX, 300).

4. *Fac. Herm.* Pro defens. trium capp. IX, 5 (Bibl. max. X, 79) : Potest sacramentum adoptionis adoptio nuncupari, sicut sacramentum corporis et sanguinis ejus, quod est in pane et poculo consecrato, corpus ejus et sanguinem dicimus, non quod proprie corpus ejus sit panis et poculum sanguis; sed quod in se mysterium corporis ejus sanguinisque contineant. Hinc et ipse Dominus benedictum panem et calicem, quem discipulis tradidit, corpus et sanguinem suum vocavit.

sacrifice eucharistique. Saint Jean Damascène fournit encore ici le dernier anneau de la chaîne. Il se fait certes une idée élevée de l'acte mystérieux qui met à la place du pain et du vin le corps très saint du Sauveur. Après avoir montré la nécessité d'une nouvelle naissance, d'une naissance spirituelle, et aussi d'une nouvelle nourriture, d'une nourriture spirituelle pour l'homme qui doit être racheté, le saint docteur dirige son regard sur la création du ciel et de la terre par le mot : « *Fiat* » ; puis il rappelle la création d'un corps humain destiné au Logos, corps pris dans le sein de la Vierge et il demande ensuite : « Pourquoi un tel Dieu ne serait-il pas assez puissant pour changer le pain en son corps, et le vin et l'eau en son sang[1] ? » Au commencement, s'écrie-t-il, il dit : que la terre produise de l'herbe verdoyante et jusqu'à ce jour la terre fertilisée par la pluie, obéit à l'ordre divin et pousse ses plantes. Ensuite le même Dieu dit : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang ; faites ceci en mémoire de moi » « et par son ordre tout-puissant cela se produira jusqu'à ce que le Seigneur revienne, et toujours grâce à la pluie fécondante que la prière divine a appelée sur cette nouvelle semence, c'est-à-dire grâce à la puissance du Saint-Esprit. » Le même docteur demande ensuite comment le pain peut devenir le corps du Christ et le vin son sang et il répond : Par le Saint-Esprit, dont la puissance dépasse de beaucoup toute raison et toutes paroles humaines. Et ce changement, il l'indique expressément comme une transsubstantiation : « Le corps que le Seigneur a pris de la Vierge est en vérité uni entièrement à la divinité ; non que ce corps, qui a été reçu au ciel en descende, mais dans la consécration le pain et le vin sont changés au corps et au sang du Seigneur[2] ». Et pour écarter tous les doutes sur la transsubstantiation proprement dite, il ajoute pour expliquer ce qu'il vient

1. *Ioan. Dam.* De orth. fide IV, 13 (ed. *Lequien* I, 268) : Οὐ δύναται τὸν ἄρτον ἑαυτοῦ σῶμα ποιῆσαι ; καὶ τὸν οἶνον καὶ τὸ ὕδωρ αἷμα ;

2. *Ioan. Dam.* l. c. (p. 269) : Σῶμά ἐστιν ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι, τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα, οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ.

de dire une analogie, déjà exposée par Grégoire de Nysse. De même que le pain et le vin employés comme nourriture de l'homme sont changés en sa chair et en son sang sans former un second corps, de même dans la sainte Eucharistie, mais d'une manière surnaturelle, c'est-à-dire par la force du Saint-Esprit le pain et le vin sont changés au corps du Seigneur « pour former non pas deux corps mais un seul et même corps » (καὶ οὐκ εἰσι δύο ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ)[1].

Saint Jean Damascène n'admet pas non plus qu'on appelle le pain et le vin, la figure (τύπος) de la chair et du sang du Christ. Si déjà d'autres Pères, comme saint Basile, avaient adopté cette manière de parler, ils pensaient au pain et au vin avant la consécration. Après la consécration le pain et le vin sont devenus le corps et le sang du Christ. Chez d'autres Pères, les saints mystères étaient appelés les figures de l'avenir (ἀντίτυπα τῶν μελλόντων), parce qu'ils nous unissent ici-bas par les signes sacramentels avec la divinité, que dans l'autre vie nous verrons face à face.

C'est précisément sur ce point qu'au septième concile général la doctrine de saint Jean Damascène reçut la sanc-

1. Ruckert (*op. cit.* p. 439) critique cette comparaison, parce que soit dans la réception soit dans l'appropriation, il n'y a pas, dit-il, entre deux faits la plus petite ressemblance. Sans doute, il n'y a pas ici égalité parfaite, mais on ne peut nier qu'il n'y ait analogie, parce que la transsubstantiation dans la sainte Eucharistie peut être considérée comme une réception et une appropriation de la part du corps glorifié du Christ. — D'autre part, l'auteur paraît vouloir étendre trop loin une autre analogie. Saint Jean Damascène (p. 269) veut montrer pourquoi le Seigneur a pris pour l'Eucharistie du pain et du vin, comme pour le baptême de l'eau et de l'huile, et il trouve comme raison que le pain et le vin sont la nourriture la plus ordinaire, et c'est par elle que nous devons être élevés aux choses surnaturelles. L'analogie qui existe ici entre les signes extérieurs des deux sacrements est fréquente. Donc, si nous lisons dans saint Jean Damascène: « De même que le Seigneur a attaché la grâce du Saint-Esprit à l'huile et à l'eau, pour en faire le bain de la régénération, de même il a attaché au pain et au vin sa divinité et en a fait sa chair et son sang », on ne peut pas de là conclure à l'identité complète des deux sacrements au point de vue du rapport des signes à leur contenu. Saint Jean Damascène remarque lui-même de l'Eucharistie, que le Seigneur change le pain et le vin en sa chair et en son sang (πεποίηκεν αὐτὰ σῶμα καὶ αἷμα αὐτοῦ).

tion de l'Eglise, quand, au conciliabule de Constantinople (754), les évêques eurent déclaré, à l'instigation de l'empereur, que le culte des images était antichrétien; ils voulurent laisser, selon leur expression, subsister une image du Christ : la sainte Eucharistie[1]. Les Pères de Nicée (787) protestèrent, et pour eux cette expression était, disaient-ils, inouïe dans l'Eglise. Dans la sixième session on lut une réfutation de ces articles, qui eut pour auteur un théologien resté inconnu. On la lut de façon qu'à la lecture de chaque proposition hérétique de Constantinople suivait la lecture de la réfutation. Du rapprochement de ces divers actes, on peut voir si les livres carolingiens ont le droit de reprocher l'expression dont il s'agit, à propos du caractère figuratif de l'Eucharistie, au deuxième concile de Nicée. Dans la réfutation on lit[2] : « Il est donc démontré que ni le Seigneur, ni les Apôtres ou les Pères n'ont jamais appelé le sacrifice non sanglant offert par les prêtres une figure, mais toujours le corps et le sang. Il est vrai que quelques Pères ont parlé de figure avant la consécration (parmi eux Eustathius et Basile); mais comme les Iconoclastes voulaient écarter toute idée d'images vénérables, ils parlaient d'une image qui n'en est pas une, mais est le corps et le sang du Christ. Ensuite conduits par l'impiété et la ruse et se trompant eux-mêmes par un mauvais sophisme, ils appelèrent ce sacrifice sacrifice divin par adoption et corps et sang du Seigneur. Ensuite

1. Dans les actes de ce synode, lus au 7e concile général, on lit (d'après *Mansi* XIII, 264) : Ἰδοὺ οὖν ἡ εἰκὼν τοῦ ζωοποιοῦ σώματος αὐτοῦ ἡ ἐντίμως καὶ τετιμημένως πραττομένη. Τί γὰρ ἐμηχανήσατο ἐν τούτῳ ὁ πάνσοφος θεός ; οὐχ ἕτερόν τι, ἢ δεῖξαι καὶ τρανῶσαι φανερῶς ἡμῖν τοῖς ἀνθρώποις τὸ πραγματισθὲν μυστήριον ἐν τῇ κατ' αὐτὸν οἰκονομίᾳ· ... ὥσπερ οὖν τὸ κατὰ φύσιν τοῦ Χριστοῦ σῶμα ἅγιον, ὡς θεωθέν· οὕτως δῆλον καὶ τὸ θέσει, ἤτοι ἡ εἰκὼν αὐτοῦ ἁγία, ὡς διά τινος ἁγιασμοῦ χάριτι θεουμένη. Τοῦτο γὰρ καὶ ἐπραγματεύσατο, ὡς ἔφημεν. ὁ δεσπότης Χριστός, ὅπως καθάπερ τὴν σάρκα, ἣν ἀνέλαβε, τῷ οἰκείῳ κατὰ φύσιν ἁγιασμῷ ἐξ αὐτῆς ἑνώσεως ἐθέωσεν, ὁμοίως καὶ τὸν τῆς εὐχαριστίας ἄρτον, ὡς ἀψευδῆ εἰκόνα τῆς φυσικῆς σαρκὸς διὰ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιφοιτήσεως ἁγιαζόμενον, θεῖον σῶμα εὐδόκησε γίνεσθαι.

2. *Mansi* XIII, 265 : Οὐκοῦν σαφῶς ἀποδέδεικται, ὅτι οὐδαμοῦ οὔτε ὁ κύριος οὔτε οἱ ἀπόστολοι ἢ πατέρες εἰκόνα εἶπον τὴν διὰ τοῦ ἱερέως προσφερομένην ἀναίμακτον θυσίαν, ἀλλὰ αὐτὸ σῶμα καὶ αὐτὸ αἷμα.

ayant abandonné le mensonge, ils sont revenus à la vérité et ont affirmé que c'était là le corps; mais si c'est une image, comment cela peut-il être le corps du Seigneur? »
Cependant il n'est pas tout à fait exact qu'il n'y ait eu aucun Père, comme le dit la réfutation, qui ait appelé la sainte Eucharistie un antitype, après la consécration. Mais il est facile de voir par les divers actes que même les évêques adhérant aux iconoclastes de Constantinople, n'ont jamais, malgré le titre d'image donné à l'Eucharistie, douté de la présence réelle de Jésus-Christ au sacrement de l'autel; mais dans des expositions obscures ils se sont efforcés de représenter le pain comme participant à la divinité, de même que le corps du Christ y a participé par l'Incarnation. C'est contre eux que, au septième concile général, fut lue l'affirmation très claire du dogme de la transsubstantiation dans l'Eucharistie.

§ 100

De la présence permanente et totale du Christ au sacrement de l'autel. De la matière, de la forme. De sa réception.

Aux diverses propositions qu'une étude plus attentive, et plus profonde du mystère a déduites du dogme eucharistique et qui se sont peu à peu traduites dans le culte, appartient l'affirmation de la présence permanente et totale du Christ dans l'Eucharistie.

1. Si le Christ par suite de la consécration est présent dans l'Eucharistie, et s'il a attaché sa présence substantielle aux espèces du pain et du vin qui demeurent après la consécration, il doit demeurer dans l'Eucharistie aussi longtemps que persistent les espèces, c'est-à-dire que sa présence est permanente. Pour cette croyance de l'Eglise à ce mode de présence, l'antiquité nous fournit plutôt des témoignages tirés de la pratique du culte que des affirmations doctrinales des Pères ; car on la regardait comme une vérité indiscutable. Voici quelques-uns de ces témoignages.

a) On connaît l'adoration que les Chrétiens, immédiatement après la consécration et avant la communion, rendaient à la sainte Eucharistie. Beaucoup de Pères se prononcent très expressément là-dessus [1].

b) Si la sainte Eucharistie était partout célébrée dans l'Eglise, comme un sacrifice ou comme le sacrifice de la nouvelle alliance, ainsi que nous verrons plus bas et si on reconnaissait que l'action sacrificatoire du corps eucharistique du Christ consistait, comme le mentionne Grégoire de Nazianze, dans la consécration des espèces séparées, on supposait donc que la présence du Christ commence avec la consécration. C'est en ce sens qu'Optat de Milève dit que les autels de l'Eglise sont la demeure temporaire du corps et du sang du Christ [2].

c) La foi de l'Eglise que la présence du Christ se produit dès le moment même de la consécration, se manifestait aussi dans la manière dont on honorait les espèces eucharistiques consacrées, et dont on les conservait pour la communion. Non seulement l'Eucharistie était portée dans les maisons de malades comme viatique [3], aux prisonniers et aux martyrs; mais encore les ermites et les cénobites la conservaient dans leurs demeures pour la prendre au temps convenable; ces derniers même quand ils n'avaient pas de prêtre dans leur couvent [4]. En Orient, s'est conservée jusqu'à nos jours la coutume pour les laïques, de se donner eux-

1. Optat de Milève dit que le mépris de la sainte Eucharistie par les Donatistes est un *facinus immane*. Cf. De schism. Don. II, 19 : Et quod vobis leve videtur, facinus immane commissum est, ut omnia sacrosancta supra memorati episcopi violarent. Jusserunt, eucharistiam canibus fundi; non sine signo divini judicii; nam iidem canes accensi rabie, ipsos dominos suos quasi latrones, sancti corporis reos, dente vindice, tamquam ignotos et inimicos laniaverunt. Cf. c. 21.

2. *Optat. Milev.* De schism. Don. VI, 1 : Quid vos offenderat Christus, cujus illic per certa momenta corpus et sanguis habitant.

3. C'est ainsi que le pape Sirice, d'après le *Lib. pontif.* (édit. *Duchesne* I. 216) et auparavant le concile de Nicée appellent l'Eucharistie portée aux malades.

4. Saint Basile (ep. 93) témoigne d'une coutume semblable à Alexandrie et en Egypte.

mêmes la communion aux cas de nécessité, et les abbesses la portent elles-mêmes dans le cas de maladie aux religieuses qui leur sont soumises[1]. Dans l'ancienne Eglise, le sacrifice eucharistique n'était offert que par le presbyterium de l'évêque en union avec lui. Mais quand le nombre des fidèles se fut accru au point que tous ne purent plus participer à un même sacrifice, il fut nécessaire de répartir le sacrifice en diverses paroisses, et de faire en même temps une répartition du clergé ; cela eut lieu à Rome d'après les *Philosophumena*[2]. C'est probablement le pape Zéphyrin, qui au commencement du IIIe siècle divisa la ville en vingt-cinq *tituli*; l'usage cependant fut maintenu, que chaque prêtre ou titulaire recevrait, en signe d'union, l'Eucharistie de l'évêque qui la lui envoyait par les acolythes[3]. Plus tard s'ajouta l'usage, que pendant leur messe les prêtres mêlaient au *Pax Domini* ce *fermentum* du précieux sang[4].

d) Si l'Eglise ancienne ne connut pas la coutume de garder la sainte Eucharistie dans les églises, parce qu'on craignait toujours quelque profanation de la part des païens, il y eut pourtant çà et là quelques exceptions, puisque on possédait un vase spécial destiné à cet usage et appelé chez les Latins sacrarium[5], et chez les Grecs pastophorion[6]; certains conciles prescrivaient de faire consommer par les enfants le mercredi et le vendredi saint ce qui restait des saintes espèces.

e) Un témoignage catégorique de la foi de l'Eglise à la permanence de la présence du Christ dans l'Eucharistie est l'usage de la messe des présanctifiés. Le concile de Laodicée, au IVe siècle ordonne dans le quarante-neuvième canon,

1. Cf. *Denzinger* I. c. I, 64. — 2. Ed. *Cruice* p. 441.
3. Cf. Lib. pontif. chez Siricius, et Innocent I dans le décret Ad Decent. c. 5, § 8 (ed. *Coustant*, p. 857) : Presbyteri... quia die ipsa (scil. dominica) propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt, idcirco fermentum a nobis confectum per acolythos accipiunt, ut se a nostra communione, maxime illa die, non judicent separatos.
4. Cf. Bullet. de *de Rossi* (1866) p. 20.
5. Conc. Matisconense (a. 585) can. 6 (*Mansi* IX, 952).
6. Const. Apost. VIII, 13.

que pendant le carême on n'offrirait le pain du sacrifice que le samedi et le dimanche, et le concile *in Trullo* en 692 précise davantage dans le cinquante deuxième canon : « Dans les jours du carême, excepté le samedi, le dimanche et le jour de l'Annonciation, il ne sera célébré qu'une messe des présanctifiés (λειτουργία προηγιασμένων). Les hosties consacrées les jours désignés étaient dans les autres jours consommées par les fidèles. Dans l'Eglise latine, cet usage ne fut maintenu que pour le Vendredi-Saint et il existe encore aujourd'hui. Certains Pères, en particulier Cyrille d'Alexandrie se sont demandé expressément si la consécration ou bénédiction mystique n'opéraient rien pour la sanctification, quand on garde une partie de l'Eucharistie pour le jour suivant. « Ces insensés, répond saint Cyrille, ils ignorent que ni le Christ ni son corps ne subissent de changement, mais que la force de la consécration et la grâce vivifiante demeurent en lui avec toute leur puissance[1] ».

Si de l'usage d'exposer le saint sacrement à l'adoration des fidèles, nous ne trouvons aucun vestige dans le temps des Pères, il est évident qu'il ne s'agissait ici que d'une conséquence pratique des propositions de foi reconnues par tous.

2. La croyance à la présence totale du Christ sous chaque espèce et sous chaque partie de ces espèces était contenue dans la foi à la présence du corps vivant et glorifié du Christ hypostatiquement uni au Verbe; implicitement elle était manifestée dans le culte tant par la communion sous une seule espèce que par la division du pain et du calice; quelques Pères d'ailleurs l'ont enseignée expressément. La communion sous les seules espèces du pain avait lieu pour ceux qui prenaient avec eux l'Eucharistie et communiaient chez eux. Aux malades, dans certains cas particuliers, on donnait l'Eucharistie sous l'espèce du vin[2]. On faisait de

1. C. Antrop., praef (*Migne* LXXVI, 1076) : Οὐ γὰρ ἀλλοιοῦται ὁ Χριστός, οὐδὲ τὸ ἅγιον αὐτοῦ σῶμα μεταβληθήσεται, ἀλλ' ἡ τῆς εὐλογίας δύναμις καὶ ἡ ζωοποιὸς χάρις διηνεκής ἐστιν ἐν αὐτῷ.

2. Conc. Tolet. (a. 675) can. 11.

même pour les enfants en bas âge. Quoique la sainte messe, ait été, en tant que sacrifice, célébrée toujours sous les deux espèces, cependant dans la messe des présanctifiés, il n'y avait comme oblation que le pain consacré d'avance, et qu'on prenait ensuite à la communion. Evidemment, l'Eglise en donnant ainsi la communion aux fidèles sous une seule espèce ne croyait pas leur faire tort, car elle regardait le Christ comme une unité indivisible. De même existait dans l'Eglise grecque la coutume de ne consacrer qu'un pain et de le rompre à la communion; d'autre part tous les communiants participaient au même calice. C'était donc la doctrine commune, comme il ressort des passages des Pères par nous cités, que l'aliment eucharistique, le Seigneur Jésus, n'était pas lui-même partagé par cette division, mais était donné en entier à chaque fidèle. On demanda à saint Basile, si les moines et les laïques qui prenaient chez eux les saintes espèces, pour se communier, prenaient ainsi le Christ en entier, et s'il était permis, pendant la persécution de se donner soi même la sainte Eucharistie. En répondant par l'affirmative, le saint docteur s'appuie sur l'usage de l'Eglise, surtout en Egypte, et il montre que les fidèles, dans le cas donné, recevaient le Christ tout entier aussi bien que quand ils communiaient dans l'Eglise, car ils recevaient toujours du prêtre une partie des espèces consacrées[1]. Saint Grégoire de Nazianze parle d'une guérison merveilleuse de sa sœur Gorgonia qui portait sur elle la sainte Eucharistie sous l'espèce du pain (ἀντίτυπα τοῦ σώματος). Lorsque plus tard il se produisit là-dessus certains abus, quelques conciles défendirent de garder la sainte Eucharistie pour un autre but que la communion[2]. Saint Césaire d'Arles, au VIe siècle, parle expressément de la présence totale du Christ sous chaque partie des espèces[3].

1. *Basil.* Ep. 93. — 2. Or. 8, 17.

3. *Caesar. Arel.* Hom. V (*Migne* LXVII, 1054) : — Eo quod eucharistiae sacra perceptio non in quantitate sed in virtute consistat. Corpus sacerdote dispensante tantum est in exiguo, quantum esse constat in toto quod quum

3. Sur la matière de l'Eucharistie, ni la sainte Ecriture ni la tradition de l'Eglise, tant des temps anténicéens que postnicéens ne permettent de doute; nous trouvons toujours le pain et le vin ainsi désignés. Le pain devait être du pain de froment ; tout le reste n'était pas considéré comme essentiel. Il est vrai que conformément à l'institution du Seigneur, on employait communément, dans l'Eucharistie du pain sans levain ; mais l'expression *fermentum* ou *fermentatum* qu'on trouve dans le *Liber Pontificalis*, chez les papes des premiers siècles, indique bien du pain fermenté. Et Origène[1] dit que parfois on offrait sur les autels chrétiens du pain levé. Quand dans les temps postérieurs les Grecs firent un reproche aux Latins de se servir de pain sans levain, l'Eglise a toujours répété que cette différence n'avait aucun sens dogmatique. — Pour ce qui est du vin déjà saint Cyprien avait montré contre les Aquariens et les abus de certains évêques et prêtres d'Afrique, par la tradition et l'Ecriture, qu'il était requis de droit divin pour le saint Sacrifice[2]. La tradition ne fait qu'indiquer le précepte purement liturgique d'y mêler un peu d'eau[3]. Sur la signification de ce mélange, les Pères rapportent diverses opinions : saint Ambroise[4] rappelle le sang et l'eau qui ont coulé du côté du Christ, et l'eau que Moïse fit jaillir en frappant le rocher ; Césaire d'Arles rappelle l'eau, qui d'après l'Apocalypse (XVII) indique les peuples qui doivent être unis dans la sainte Eucharistie au Christ présent dans le sang[5].

4. Pour ce qui concerne la forme, tous les Pères indiquent, nous l'avons vu, les paroles de l'institution comme la constituant. Ainsi, saint Ambroise, saint Cyrille, saint

ecclesia fidelium sumit, sicut plenum in universis, ita integrum esse probatur in singulis.

1. In Matth. 12, 6.

2. *Cypr.* Ep. 63. V. *Hist. des Dogm.* I, 512 et s. (2e ed. al.).

3. *Cypr.* Ep. 63, 13. Conc. Carth. III can. 24 : Ut in sacramento corporis et sanguinis Domini nihil amplius offeratur, quam Dominus tradidit, hoc est panis et vinum aquae mixtum.

4. De sacr. V, 1. — 5. *Caesar. Arel.* Hom. V (*Migne* LXVII, 1055).

Grégoire de Nazianze, Césaire d'Arles[1], Jean Damascène. Dans la liturgie de l'Eglise romaine, il ne se trouve aucune autre prière qui puisse être regardée comme la forme du sacrement. Même ce que nous avons dit sur la permanence de la présence du Christ suppose que l'Eglise la considère après la consécration comme indépendante de la communion. D'ailleurs, là-dessus il n'y a jamais eu, dans les temps anciens aucun doute. Ce n'est que bien plus tard, dans les tentatives de réunion de l'Eglise grecque et de l'Eglise latine que les Grecs se sont rejetés sur une différence liturgique, pour en faire, immédiatement après leur retour dans leur patrie et l'inutilité des essais de réunion, une différence dogmatique. Elle consiste dans ce qu'on appelle l'*Epiclèse*, invocation du Saint-Esprit, prononcée dans l'Eglise grecque après les paroles de la consécration et où on demande au Saint-Esprit de descendre sur l'autel et de changer l'oblation qui s'y trouve, au corps et au sang du Seigneur. Cette épiclèse, disaient les Grecs plus tard, constitue avec les paroles de la consécration qui précèdent une partie essentielle et constitutive de la forme. Pour cela, ajoutent-ils, on pouvait invoquer d'une part la tradition, et voir comment elle s'exprime dans les liturgies de l'Eglise grecque et des sectes séparées ; d'ailleurs d'après le sens de la formule le Saint-Esprit est réellement prié de faire le changement des oblations ; d'autre part on n'a qu'à considérer la forme récitative des paroles de la consécration : ceci est mon corps. Pour ce qui est de cette seconde raison, saint Ambroise, a déjà expliqué d'après la doctrine de l'Eglise, la manière toute particulière dont les paroles de la consécration sont prises dans le canon : ces paroles doivent demeurer telles que le Seigneur lui-même les a dites, puisque ce n'est pas le prêtre, mais le Seigneur lui-même qui par le prêtre opère cette transsubstantiation merveilleuse. Les paroles de la consécration doivent donc avoir dans le canon le même sens qu'elles ont eu dans la bouche du Sau-

1. Hom. V (De paschate) (*Migne*, LXVII, 1054).

veur ; elles opèrent la consécration et montrent qu'elle est accomplie, bien que le rapport des paroles aux oblations chaque fois présentées ne soit pas clairement exprimé dans les paroles consécratoires. A proprement parler, ce qui n'est qu'en partie indiqué dans les paroles de la consécration, ce qui relève de l'intention du prêtre, se trouve dans les liturgies grecques les plus répandues, tout particulièrement exprimé par l'épiclèse. Les Grecs ont, dans l'administration des autres sacrements, généralement préféré la forme imprécative dans laquelle on prie le Saint-Esprit de produire l'efficacité de la grâce ; les Latins préfèrent la forme apodictique, pour mieux marquer l'effet infaillible que produit le sacrement. Cependant dans la liturgie romaine il y a bien une invocation semblable, adressée non seulement au Saint-Esprit, mais au Père; elle n'a pas lieu après la consécration, mais immédiatement avant ; c'est la prière « *Quam oblationem* etc. » Dans la liturgie mozarabe, cette prière est adressée au Fils et précède pareillement les paroles de la consécration[1]. Dans la liturgie africaine elle paraît adressée au Saint-Esprit[2] ainsi que l'affirment les Pères ; de même dans la liturgie milanaise [3].

Dans les liturgies grecques qui ont été conservées, l'épiclèse, au contraire, suit toujours les paroles dominicales de la consécration, exprimées sous une forme récitative[4]. Saint Cyrille

1. Cf. *Touttée*, Proleg. in Cyr. Hieros. diss. III, 12.

2. Cf. *Fulg*. Ad Monim. II, 6 (*Migne* LXV, 184) : Jam nunc etiam illa nobis est de Spiritus Sancti missione quaestio resolvenda, cur scilicet si omni trinitati sacrificium offertur, ad sanctificandum oblationis nostrae munus Sancti Spiritus tantum missio postuletur. Cf. ibid. c. 7, h, 10.

3. Cf. *Ambr*. De Spir. 16, 112.

4. Parmi les plus anciennes de ces liturgies, sont celle de saint Jacques et celle qui a été conservée dans les Constitut. Apost. (VIII, 12). Cette dernière, d'après les recherches de Funk (Constit. Apost., Ratisbonne 1891) appartient à l'église d'Antioche et a été rédigée au commencement du v[e] siècle. Les liturgies des sectes orientales pour l'épiclèse et la place à lui assigner, s'accordent avec celle des Grecs, appelée actuellement melchite. Dans la liturgie copte, au témoignage de saint Basile (traduct. lat. de Renaudot. Liturg. orient. Coll. I, p. 16) l'épiclèse est ainsi exprimée (Liturg. orient.

de Jérusalem la mentionne également sans remarquer si elle précède ou si elle suit les paroles consécratoires du Seigneur; il rattache à la descente du Saint-Esprit, à la suite de l'invocation, le changement du pain et du vin au corps et au sang du Seigneur [1]. De cela il ne faut cependant pas conclure que saint Cyrille ne tient pas les paroles de la consécration pour efficaces, ni pour partie essentielle de la forme ; mais la discipline du secret l'empêchait de communiquer les paroles de la consécration. Chez saint Chrysostome, il y a quelque chose de semblable: il mentionne aussi en plusieurs endroits [2] l'épiclèse comme la forme essentielle de la consécration, mais dans un autre passage, il ne donne comme cause de la transsubstantiation que les paroles consécratoires que le prêtre dit au nom du Seigneur [3]. On s'explique ainsi que plus tard, au concile général de Florence (1475) et dans les temps postérieurs il ait pu s'élever entre les Grecs et les Latins une discussion sur l'épiclèse, que même le concile de Trente n'a pas tranchée; car dans la 13e session (chap. 2) il explique bien que, après la consécration, le corps du Seigneur est présent *et vi verborum*, mais il ne dit pas en quoi ces paroles, ou forme essentielle, consistent, si c'est dans les paroles du Seigneur ou dans l'épiclèse. Il est vrai que les liturgies des églises latines et les explications de plusieurs Pères ne permettent pas de douter que seules les paroles consécratoires sont la forme essentielle, quoique dans la liturgie des Constitutions apostoliques (3, 12) l'oblation soit appelée pain et calice, même après les paroles de la consécration et avant l'épiclèse. En tout cas, toute cette discussion et la tradition conservée dans les liturgies des églises grecques donne une nouvelle preuve de la foi à la

coll. I, p. 16) : « Rogamus te Christe, Deus noster, nos peccatores, indigni servi tui, et adoramus te per beneplacitum bonitatis tuae, ut adveniat Spiritus Sanctus tuus super nos et super haec dona proposita et sanctificet ea efficiatque ea Sancta Sanctorum tuorum ».

1. Cf. *Cyr. Hieros.* Cat. 19, 7; 21, 3; 23, 19.
2. *Chrysost.* De sacerd. III, 4; VI, 4.
3. De prod. Judae. Voir plus haut, § 96.

transsubstantiation, foi qui s'est conservée jusqu'à nous dans toutes les sectes orientales[1].

Les paroles de la consécration n'étaient pas originellement écrites dans les livres liturgiques et demeuraient confiées à la mémoire du prêtre ; elles ne prirent place dans les livres qu'après la cessation de la discipline de l'Arcane vers le commencement du v[e] siècle. Dans la liturgie romaine la forme de la consécration ne contient que des paroles scripturaires avec une ou deux additions : le mot *enim* dans la première, les mots *aeterni testamenti et mysterium fidei* dans la seconde partie. Dans les constitutions apostoliques[2], on lit, avant la consécration du pain : « Ceci est le mystère de la nouvelle alliance » (μυστηρίον τῆς καινῆς διαθήκης).

5. Quoique il ait été déjà plusieurs fois question de celui qui reçoit l'Eucharistie et des dispositions nécessaires dans les paragraphes précédents, il faut encore ici nous occuper spécialement de la nécessité de recevoir l'Eucharistie. C'était autrefois l'usage, dans quelques provinces ecclésiastiques, de donner la sainte communion même aux enfants en bas âge, en même temps que le baptême et la confirmation. L'Eglise d'Afrique pratiquait cette coutume ; nous en sommes très certains. De là, saint Augustin dans sa lutte contre les Pélagiens va jusqu'à conclure à propos du chapitre VI[e] de saint Jean (54, 55) que la réception de la sainte Eucharistie est nécessaire pour la vie éternelle même aux enfants en bas âge[3]. Cependant il faut dire, à l'excuse de saint Augustin, qu'il affirme toujours cette nécessité en parlant de celle du baptême, et en outre qu'il était poussé à cet argument par les Pélagiens. Ceux-ci, en effet, s'appuyant sur une explication de saint Jean (3, 5) citée plus haut, affirmaient que le baptême était nécessaire pour le royaume des cieux, mais non pour la vie éternelle.

1. Cf. *Renaudot*, Liturg. orient. coll. I, p. 242 sqq.
2. Const. Apost. VIII, 12.
3. Aug. De pecc. mer. et rem. I c. 20. De praed. ss. c. 13.

§ 101

La sainte Eucharistie comme sacrifice ; Doctrine des Pères sur le saint sacrifice de la Messe

Dès le commencement, l'Eglise vit dans la sainte Eucharistie non seulement un aliment céleste pour l'âme, mais encore un sacrifice perpétuel qui devait reproduire, représenter et appliquer le sacrifice de la croix. Elle a été amenée à cette conception par les paroles formellement employées par Notre-Seigneur lui-même pour l'institution de l'Eucharistie, par l'allusion qu'il a faite à son sacrifice sanglant de la croix et au sacrifice pascal de l'ancienne loi, enfin par l'ordre même de Notre-Seigneur d'offrir ce nouveau sacrifice en mémoire de lui. Les nombreuses promesses de l'Ancien Testament ne l'y poussaient pas moins. Même les besoins de la nature humaine l'y engageaient, car l'homme pour manifester sa religion a besoin d'un sacrifice et on ne peut trouver de meilleur sacrifice que le sacrifice du corps eucharistique du Christ, auquel la divinité est unie hypostatiquement. Le grand sacrifice de réconciliation du Golgotha, qui devait être une source jaillissante et fécondante de vie devait apparaître comme se continuant et se renouvelant dignement dans l'Eglise, et l'Homme-Dieu présent sous les espèces du pain et du vin ne peut pas plus ici que dans toute son œuvre rédemptrice être conçu autrement qu'en rapport avec le Père céleste. Par les efforts des Pères pour pénétrer le plus possible ce grand mystère, l'intelligence et la doctrine du mystère a acquis peu à peu plus de clarté et de lumière.

Eusèbe de Césarée, au témoignage duquel il ne faut pas, en général dans les principales questions théologiques, attacher trop d'importance, défend et explique le culte du sacrifice dans l'Eglise, comme s'il avait à combattre de nouveaux adversaires[1]. L'Ancien Testament, ainsi qu'Eusèbe le montre,

1. *Euseb. Caes.* Demonst. ev. I, 10.

regarde le sacrifice comme la partie la plus importante de la religion, réglée d'ailleurs par Dieu lui-même dans la loi mosaïque et il considère comme des dons sacrificatoires toutes les créatures terrestres, plantes et animaux. Même sur l'importance et la signification des victimes du sacrifice, il nous donne, en leur attribuant un caractère représentatif, des explications de nature à nous satisfaire. Dans le sang des animaux, qui est le siège de leur âme, l'Israélite devait sacrifier symboliquement sa propre âme; non pas que l'âme animale fût regardée comme semblable à l'âme humaine, mais parce que l'homme ne peut pas sacrifier sa vie par une mort violente, mais peut bien sacrifier l'âme irraisonnable des animaux, qui est presque identique au sang et n'est pas très éloignée par sa nature des plantes et des choses inanimées. Les prescriptions particulières de la loi mosaïque, comme l'ordre pour celui qui offre la victime de placer ses mains sur la tête de la victime et de la conduire au prêtre en la tenant par la tête montrent bien le caractère représentatif de la victime. Mais si Dieu regardait avec complaisance les sacrifices d'animaux, la raison en était surtout dans ce que les justes de l'Ancien Testament pressentaient et offraient là des figures de cette victime, par laquelle le monde entier devait être délivré. Ce nouveau sacrifice avait été prédit très clairement par Isaïe, et saint Jean sur le bord du Jourdain fait allusion à l'accomplissement de cette prophétie, quand il dit: « Voilà l'Agneau de Dieu. » Par ce sacrifice tous les croyants ont trouvé la rémission de leurs péchés, et « c'est avec raison qu'ils célèbrent chaque jour la mémoire de ce sacrifice du corps et du sang du Seigneur, car Dieu les a gratifiés d'un sacrifice et d'un culte bien supérieur à celui de l'ancienne loi[1] ». Le sacrifice non sanglant de la nouvelle alliance est fréquemment appelé par Eusèbe, la commémoration de la mort du Seigneur et le symbole du

1. Ibid.: *Εἰκότως τὴν τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος τὴν ὑπόμνησιν ὁσημέραι ἐπιτελοῦντες, καὶ τῆς κρείττονος ἢ κατὰ τοὺς παλαιοὺς θυσίας τε καὶ ἱερουργίας ἠξιωμένοι.*

corps et du sang du Christ, auquel nous devons unir nos sacrifices si nous voulons qu'ils soient agréables à Dieu.

D'après ce que nous avons dit, on voit que l'Eucharistie a aussi le caractère de sacrifice de réconciliation prédit dans l'ancienne loi. Tous les Pères sont là-dessus d'accord et avec eux la plupart des liturgies qui nous sont parvenues, sans que cependant ils négligent son caractère de sacrifice de louange, d'action de grâce et d'impétration.

Les plus anciens et les plus sûrs renseignements sur la liturgie nous viennent, après saint Justin (IIe s.), de Cyrille de Jérusalem, l'auteur des catéchèses. Dans les liturgies conservées, dans celle des constitutions apostoliques, et dans celles qui furent en usage sous les noms de saint Jacques et de saint Marc ; il est difficile de montrer exactement l'époque où elles ont été constituées dans la forme où nous les avons, et le moment où elles furent augmentées par certaines additions. Cyrille nous fait connaître celle de Jérusalem dans la vingt-troisième catéchèse. Dans cette liturgie, le saint Sacrifice commençait au *Lavabo* ; le diacre présentait à l'officiant et à tous les prêtres qui étaient là, l'eau pour se laver les mains. Venaient ensuite le baiser fraternel et la préface avec les prières de louange encore en usage ; la supplication au ciel, à la terre, à la mer, au soleil, à la lune, aux étoiles et à toutes les créatures visibles et invisibles, anges, archanges, séraphins et chérubins d'avoir à louer avec nous le Seigneur et de s'associer au chant de louange : *Sanctus*, *Sanctus*, *Sanctus Dominus sabaoth*. Ensuite vient chez Cyrille l'épiclèse[1] et la consécration signalée comme l'acte final du sacrifice non sanglant. Car à propos de la consécration il dit[2] : « Après que le sacrifice spirituel et le culte non sanglant dû à Dieu sont accomplis, nous invoquons le Seigneur sur cette victime de réconciliation et le prions pour la paix générale de l'Eglise. » La sainte Eucharistie peut toujours être appelée sacrifice

1. *Cyr. Hieros.* Cat. 23, 7.

2. Ibid. c. 8 : Εἶτα, *μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν, ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ παρακαλοῦμεν τὸν θεόν, ὑπὲρ κοινῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης.*

spirituel, en tant que nous unissons par elle nos sacrifices spirituels, et encore plus comme opposée aux sacrifices de l'ancienne loi, dont le côté spirituel, c'est-à-dire le plus élevé du côté du monde supérieur, ne dut d'abord être offert que symboliquement par l'homme. Des prières offertes ensuite pour l'empereur et l'armée, pour les pauvres et les opprimés; de l'invocation des saints patriarches, prophètes et martyrs, il a été déjà question plus haut. Suivaient le *Pater* et la communion. Celle-ci commençait par les paroles du prêtre *Sancta sanctis;* le peuple répondait : *unus Sanctus, unus Dominus Jesus Christus.* Pendant la communion, on chantait le psaume trente-huitième, à partir du verset neuvième : *Gustate et videte.* Le fidèle reçoit le corps du Seigneur avec respect dans sa main droite et boit ensuite le sang dans le calice que lui présente le diacre.

Les constitutions apostoliques[1], qui contiennent presque identiquement la liturgie de l'église d'Antioche, portent encore après le sacrifice dans la consécration d'autres prières où apparaît l'identité du sacrifice eucharistique avec le sacrifice de la croix: on prie Dieu, par l'intermédiaire de son Fils, d'accepter sur l'autel céleste le sacrifice qui lui est offert[2].

Grégoire de Nazianze appelle l'Eucharistie non seulement un sacrifice non sanglant (ἀναίμακτος θυσία)[3], mais un antitype des mystères du salut, qui représente la mort et la résurrection du Seigneur et est un sacrifice extérieur dont l'oblation constitue la fonction principale et le privilège spécial du sacerdoce, dignité aussi élevée et aussi chargée de responsabilité qu'est élevé le mérite du sacrifice. « Comme je sais, dit le saint docteur[4], que personne n'est digne de notre grand Dieu, ni n'est digne de cette sainte victime et du souverain

1. Const. Apost. VIII, 12.
2. Ibid. VIII, 13 : Ἔτι καὶ ἔτι δεηθῶμεν τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, ὑπὲρ τοῦ δώρου τοῦ προσκομισθέντος κυρίῳ τῷ θεῷ, ὅπως ὁ ἀγαθὸς θεὸς προσδέξηται αὐτὸ διὰ τῆς μεσιτείας τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ εἰς τό ἐπουράνιον αὐτοῦ θυσιαστήριον, εἰς ὀσμὴν εὐωδίας.
3. *Greg. Naz.* Or. 4, 52. — 4. *Greg. Naz.* Or. 2, 95.

prêtre, s'il ne s'offre auparavant lui-même à Dieu comme un sacrifice vivant, s'il n'offre à Dieu un service raisonnable et agréable à la souveraine Majesté; s'il ne lui présente le sacrifice de sa vie et de son esprit contrit, sacrifice qui est le seul que désire de nous celui qui nous donne tout; comment pourrais-je oser lui offrir le sacrifice extérieur, qui est un antitype des sublimes mystères? Comment me charger des fonctions et de la dignité du prêtre avant d'avoir sanctifié mes mains par des œuvres saintes? » De plus pour le saint docteur, le sacrifice eucharistique n'est pas seulement une image morte et un souvenir des souffrances et de la mort du Christ; il en est encore la répétition typique ou le renouvellement non sanglant, figuré par la consécration des espèces séparées. En ce sens le saint docteur appelle les paroles consécratoires le glaive[1] qui accomplit le sacrifice non sanglant.

Pour saint Ambroise l'Eucharistie est une *hostie*, un sacrifice identique à celui de la croix, parce que dans les deux il y a la même victime et le même sacrificateur, avec la différence que ce dernier n'est pas visible, mais est représenté par un prêtre pris parmi les hommes[2]. Il rapporte ensuite certaines parties de la liturgie qui ont une grande ressemblance avec les parties correspondantes de la liturgie romaine, en partie la prière qui suit immédiatement la consécration et qui exprime très clairement l'offrande de l'Eucharistie par l'Eglise et par le prêtre[3].

1. Ep. 171.

2. *Ambr.* Enarr. in Ps. 38, § 25 : Vidimus principem sacerdotum ad nos venientem, vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum : sequimur, ut possimus, sacerdotes, ut offeramus pro populo sacrificium : etsi infirmi merito, tamen honorabiles sacrificio: quia etsi nunc Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris, quando Christi corpus offertur.

3. De sacr. IV, 6, 27 : Et sacerdos dicit : Ergo memores gloriosissimae ejus passionis et ab inferis resurrectionis et in caelum ascensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum, et calicem vitae aeternae : et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justi Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech.

Saint Chrysostome, le témoin le plus clair et le plus exact de la croyance en l'Eucharistie, est tout aussi catégorique pour ce qui regarde le sacrifice. Il montre l'identité de ce sacrifice avec celui de la croix du côté du prêtre et du côté de la victime[1]. L'action seule est différente : sanglante sur la croix, non sanglante ici ; mais les dispositions de la victime qui servent de base à l'action sont identiques. Ceci est clairement démontré dans le sacrifice d'Abraham qui offre son fils Isaac à la mort non d'une manière sanglante, mais d'une manière non sanglante, dans une obéissance aussi parfaite que s'il l'eût véritablement donné : « Ce sacrifice d'Isaac fut accompli sans effusion de sang, parce qu'il devait être la figure du sacrifice de l'autel[2] ».

Le sacrifice eucharistique serait-il donc un sacrifice nouveau destiné à agrandir et à compléter le mérite et la portée du sacrifice de la croix ? Nullement. Ainsi entendue l'opinion du saint docteur serait en contradiction avec la doctrine de l'Apôtre (Heb. 9, 12). Saint Paul en effet fait consister la supériorité du sacrifice de la croix sur les sacrifices de l'Ancien Testament, en ce que le sacrifice de la croix n'a à être offert qu'une fois, pour suffire à effacer les péchés de toute l'humanité. Même abstraction faite de cet enseignement si clair de l'Ecriture, le dogme de la divinité du Sauveur, et du caractère absolu de ses œuvres doit amener à rejeter l'ombre même d'une défectuosité dans le sacrifice de la croix qui est le point culminant de l'œuvre du Christ. Saint Chrysostome était, comme l'Eglise, bien éloigné de donner un tel sens au sacrifice eucharistique, que le Seigneur a lui-même institué en commémoraison de sa mort. Le sacrifice de l'autel n'est pas différent du sacrifice de la croix, ce sacrifice parfait ; il en est commémoratif, ou, selon l'expression adoptée plus tard par l'école, il est relatif au sacrifice de la croix ; c'est sur ce dernier que reposent son mérite et son importance. Le sacrifice eucharistique ne doit cependant pas être con-

1. *Chrysost.* In Matth. hom. 82, 5.
2. *Chrysost.* Homil. in s. Eusthathium n. 2 (ed. *Montfaucon* II, 606).

sidéré comme le sacrifice de la croix affaibli et incomplet : il a toute l'importance et tous les mérites infinis du sacrifice de la croix en tant qu'il suppose le sacrifice de la croix, qui peut être sans cesse représenté, sans rien perdre de sa force et sans s'affaiblir. «C'est pour cela, dit saint Chrysostome[1], que (dans l'ancienne loi) Dieu ordonnait de sacrifier toujours à cause de la faiblesse du sacrifice et pour rappeler les péchés commis. Comment ? Est-ce que nous n'offrons pas aussi tous les jours le sacrifice ? Sans doute, mais notre sacrifice est le souvenir de la mort du Sauveur ; il n'y a qu'un sacrifice et non plusieurs. Comment cela ? Parce qu'il a été offert une fois, comme dans l'Ancien Testament, on offrait, une fois par an, un sacrifice dans le saint des saints. Notre sacrifice de l'autel est de même une image du sacrifice de la croix ; mais toujours nous offrons le même sacrifice : c'est pourquoi il n'y a qu'une victime. Si on l'offre aussi en plusieurs endroits, est-ce donc que le Christ est multiplié ? Nullement. Il n'y a partout qu'un seul Christ ; qui ici et là est un et n'a qu'un seul corps. De même donc que celui qui est offert en plusieurs endroits n'a toujours qu'un seul corps et non plusieurs, ainsi il n'y a aussi qu'un sacrifice. Le sacrificateur est le même qui a offert ce sacrifice de réconciliation sur la croix. Et nous offrons la même victime qui a été alors offerte, et qui ne passe pas ».

Saint Cyrille d'Alexandrie appelle la sainte Eucharistie un sacrifice (*προσφορά*) qui n'est offert et ne peut l'être que dans

1. In Hebr. hom. 17, 3 : *Διὰ τοῦτο προσέταξε, φησίν, ἀεὶ προσφέρεσθαι, διὰ τὸ ἀσθενές, καὶ ὥστε ἀνάμνησιν ἁμαρτιῶν γίνεσθαι. Τί οὖν ; ἡμεῖς καθ' ἑκάστην ἡμέραν οὐ προσφέρομεν ; προσφέρομεν μέν, ἀλλὰ ἀνάμνησιν ποιούμενοι τοῦ θανάτου αὐτοῦ· καὶ μία ἐστὶν αὕτη, καὶ οὐ πολλαί. Πῶς μία, καὶ οὐ πολλαί ; Ἐπειδὴ ἅπαξ προσηνέχθη, ὥσπερ ἐκείνη ἡ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων· τοῦτο ἐκείνης τύπος ἐστί, καὶ αὕτη ἐκείνης. Τὸν γὰρ αὐτὸν ἀεὶ προσφέρομεν· οὐ νῦν μὲν ἕτερον πρόβατον, αὔριον δὲ ἕτερον, ἀλλ' ἀεὶ τὸ αὐτό· ὥς τε μία ἐστὶν ἡ θυσία. Ἐπὶ τῷ λόγῳ τούτῳ, ἐπειδὴ πολλαχοῦ προσφέρεται, καὶ πολλοὶ Χριστοί ; ἀλλ' οὐδαμῶς· ἀλλ' εἷς πανταχοῦ ὁ Χριστός, καὶ ἐνταῦθα πλήρης ὢν καὶ ἐκεῖ πλήρης, ἓν σῶμα. Ὥσπερ οὖν πολλαχοῦ προσφερόμενος ἓν σῶμά ἐστι καὶ οὐ πολλὰ σώματα, οὕτω καὶ μία θυσία. Ὁ ἀρχιερεὺς ἡμῶν ἐκεῖνός ἐστιν, ὁ τὴν θυσιαν τὴν καθαίρουσαν ἡμᾶς προσενεγκών· ἐκείνην προσφέρομεν καὶ νῦν, τὴν τότε προσενεχθεῖσαν, τὴν ἀνάλωτον· τοῦτο εἰς ἀνάμνησιν γίνεται τοῦ τότε γενομένου.*

l'Eglise catholique et prétend prouver cela par les écrits législatifs de l'Ancien Testament sur l'agneau pascal[1] (Exode 12, 46). Il trouve dans la table des pains de proposition une image de ce sacrifice non sanglant (ἀναίμακτος θυσία) qui nous sanctifie quand nous mangeons ce pain céleste, le Christ qui s'est fait semblable à nous[2]. Il est à remarquer que le saint docteur voit dans le renouvellement continuel du sacrifice de la croix — car c'est ainsi qu'il entend le sacrifice eucharistique — une preuve formelle en faveur du caractère sacrificatoire de la mort de Jésus sur la croix. Car par ce renouvellement le Seigneur nous montre d'une manière étonnante que sa mort n'a pas été une mort qu'il a dû subir avec violence, mais une mort qu'il a acceptée avec liberté et par amour pour nous. Dans le sacrifice eucharistique, en effet, il n'est pas mis à mort violemment par ses ennemis, mais il renouvelle lui-même sa mort d'une manière sacramentelle[3].

De saint Jérôme, nous pouvons citer comme témoignages de sa foi sur ce point les passages auxquels déjà nous nous sommes rapportés, à propos de la doctrine générale des Pères sur l'Eucharistie[4]. D'après lui l'Eglise catholique seule a le droit d'offrir un vrai sacrifice eucharistique, puisqu'il n'y a qu'un autel comme il n'y a qu'une foi, un baptême, il n'y a aussi qu'un seul sacrifice du Christ. Les hérétiques qui ont abandonné cet unique autel et en ont élevé plusieurs nouveaux, ne peuvent offrir à Dieu un sacrifice qui lui soit agréable, pour fiers qu'ils soient de leurs vertus[5].

1. *Cyr. Alex.* Adv. Antrop. c. 12 (*Migne* LXVI, 1097).
2. De adorat. in spir. (*Migne* LXXVIII, 853).
3. Hom. in mysticam coenam (*Migne* LXXVII, 1017) : Ὁ μόσχος ὁ σιτευτὸς θυσιάζεται, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου σφαγιάζεται. Ὁ Πατὴρ εὐφραίνεται, ὁ Υἱὸς ἑκουσίως ἱερουργεῖται, οὐχ ὑπὸ τῶν θεομάχων σήμερον, ἀλλ' ὑφ' ἑαυτοῦ, ἵνα δείξῃ ἑκούσιον τὸ σωτήριον πάθος.
4. V. plus haut, § 97. Il parle encore du sacrifice eucharistique en plusieurs autres passages. In Ezech. c. 46 (ed. *Vallarsi* V, 580) : In holocausto itaque istius agni immaculati et anniculi, qui mane semper offertur, faciet ipse princeps sacrificium sive manna.
5. *Hier.* In Osee c. 9, v. 12 (ed. *Vallarsi* VI, 88 sq.) : Unum autem esse altare in ecclesia et unam fidem et unum baptisma apostolus docet : quod

Il faut nous arrêter davantage et avec plus d'attention à la doctrine de saint Augustin sur le saint Sacrifice, car nos adversaires ont maintes fois essayé de représenter ce docteur comme un symboliste qui n'a donné à la sainte Eucharistie qu'un sens figuré. Pour cela on a dépassé ordinairement sa doctrine, car celle-ci laisse tout essai de ce genre sans résultat.

Le Sacrifice, c'est d'après saint Augustin toute bonne œuvre que nous offrons à Dieu en son honneur et que nous rapportons à notre union éternelle avec lui. S'il en est ainsi, l'homme ne peut de lui-même et par lui-même offrir en sacrifice rien de plus élevé que de s'offrir lui-même, non seulement son corps, mais aussi son âme [2]. Mais ce sacrifice n'est agréable à Dieu que si l'homme se trouve dans l'état de grâce ou au moins de repentir et de haine du péché. Le sacrifice est d'autant plus parfait que l'âme est plus pure et plus agréable à Dieu. Mais la pureté parfaite n'a existé pour l'homme qu'au paradis terrestre ; autrement il n'y a que les enfants qui n'ont pas encore souillé leur robe baptismale qui la possèdent. Nous ne la recouvrerons qu'au ciel lorsque toute imperfection et toute impureté seront écartées [3].

haeretici deserentes, multa sibi altaria fabricati sunt non ad placandum Deum, sed in delictorum multitudinem : propterea leges Dei accipere non merentur, cum eas, quas acceperant ante, contempserint. Et si quid dixerint de scripturis; nequaquam divinis verbis, sed ethnicorum sensibus comparandum est. Isti multas immolant hostias et comedunt carnes earum; unam Christi hostiam deserentes, nec comedentes ejus carnem, cujus caro cibus credentium est. Quidquid fecerint, sacrificiorum ordinem ritumque simulantes, sive dederint eleemosynam, sive pudicitiam repromittant, sive humilitatem simulent, fictisque blanditiis simplices quosque decipiant : nihil de hujuscemodi sacrificiis dominus suscipiet. Saint Jérôme ne connaissait pas d'hérétiques qui eussent entièrement rejeté le culte du sacrifice eucharistique.

1. *Aug*. De civ. Dei X, 6 : Proinde verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus..... Unde ipse homo Dei nomine consecratus et Deo votus, in quantum mundo moritur, ut Deo vivat, sacrificium est.

2. Ibid. : Si ergo corpus, quo inferiore tamquam famulo vel tamquam instrumento utitur anima, cum ejus bonus et rectus usus ad Deum refertur, sacrificium est; quanto magis anima ipsa, cum se refert ad Deum ..?

3. Ibid. XX, 26, 1, 2.

Dans l'ordre actuel, le sacrifice doit ordinairement être uni à la pénitence et au repentir du cœur. C'est ainsi que nous lisons au psaume 50, 19 : « *Sacrificium Deo spiritus contribulatus, cor contritum et humiliatum Deus non despicies.* » Tous les autres sacrifices de l'homme doivent se régler sur ce sacrifice parfait où l'homme lui-même se donne entièrement à Dieu. C'est-à-dire que tous les sacrifices visibles, que sa nature sensible rend nécessaires à l'homme, doivent pour représenter le sacrifice invisible, être le signe sacré de ce sacrifice spirituel. Ainsi seulement nos sacrifices peuvent être agréables à Dieu[1]. Dieu a ordonné lui-même les sacrifices sensibles extérieurs, de sorte qu'il regarde favorablement le sacrifice d'Abel[2], non pas comme s'il en avait besoin, mais parce qu'il veut par là se rattacher les hommes plus étroitement par la religion et par un lien intérieur. Le paganisme ne se trompait pas en ce qu'il avait des temples, des prêtres et des sacrifices, mais en ce que tout cela était pour les démons. Le sacrifice appartient essentiellement au culte de latrie et est réservé à Dieu seul[3]. Dans les prescriptions légales au sujet des sacrifices d'animaux, telles que Dieu les donna à à Moïse, il fut encore pourvu à une autre chose, Dieu voulait par là éloigner le peuple de l'idolâtrie. Il avait même autre chose en vue[4] ; il voulait diriger leur esprit vers ce sacrifice parfait qui était symbolisé par celui de l'Ancien Testament[5], le sacrifice de la croix et sa représentation dans la sainte Eucharistie. Car c'est seulement de son union avec ce sacrifice que les sacrifices de l'homme, même les sacrifices spirituels, ont une valeur. Mais la plénitude des temps étant venue, les prophéties, les symboles et les sacrifices de l'Ancien Testament ont dû céder la place à la réalité et recevoir leur accomplissement[6].

1. *Aug.* De civ. Dei X, 5 : Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est.

2. Ibid. c. 4. — 3. Ep. 102, qu. 3, § 18. De civ. Dei X, 17.

4. *Aug.* In Joan. tract. X, 4. — 5. De div. qu. 49.

6. Enarr. in Ps. 39, § 12 : Sacrificia ergo illa, tamquam verba promissiva, ablata sunt. Quid est, quod datum est completivum ? Corpus quod nostis,

Comment le sacrifice eucharistique est-il l'accomplissement de tous les sacrifices de l'ancienne loi ? Parce qu'il est le même que le sacrifice de la croix, son renouvellement, sa continuation, sa réalité continuée [1] et que sacrifice de la croix est le plus parfait et le plus universel sacrifice de l'humanité. D'elle-même, l'humanité ne pouvait offrir à Dieu rien de pur et d'agréable depuis que la malédiction du péché pesait sur elle. Un seul être en était capable : c'est le Fils de Dieu incarné, car il a offert à son Père céleste ce qu'il y a de plus pur, de plus parfait parmi les œuvres de Dieu, la nature humaine unie hypostatiquement à la divinité, en sa qualité de chef du genre humain, de premier père de l'humanité et il a scellé ce don par sa mort [2]. Par sa divinité le Seigneur est un et consubstantiel à son Père ; par conséquent il ne peut comme tel qu'accepter le sacrifice. Mais par son humanité il a offert un sacrifice pour nous montrer par là que le sacrifice ne peut pas être offert par une créature, quelque parfaite qu'elle soit. Et ce sacrifice, pour lequel le Christ est le prêtre et la victime, est chaque jour renouvelé dans la sainte Eucharistie. Et l'Eglise entend ainsi que le corps du Seigneur s'offre avec son chef et réunit en un seul sacrifice celui de toute l'humanité [3]. Cette manière de voir a con-

quod non omnes nostis; quod utinam qui nostis, omnes non ad judicium noveritis..... Qui enim manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit.

1. C. Faust. VI, 5; XX, 14, 17, 21.

2. Enarr. in Ps. 149, § 6 : Nihil mundum invenit (Christus) in hominibus, quod offerret pro hominibus : seipsum obtulit mundam victimam. Felix victima, vera victima, hostia immaculata. Non ergo hoc obtulit, quod nos illi dedimus : immo hoc obtulit, quod a nobis accepit, et mundum obtulit. Carnem enim a nobis accepit, hanc obtulit.

3. De civ. Dei X, 20 : Unde verus ille mediator, in quantum formam servi accipiens mediator effectus est Dei et hominum homo Christus Jesus, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturae. Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium : quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre. Hujus veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum, cum hoc

duit l'Eglise, lorsqu'elle édifiait ses autels sur les tombeaux et les reliques des martyrs, non pas à leur offrir ce sacrifice mais à unir leur sacrifice au sacrifice eucharistique et à remercier Dieu des grâces accordées aux martyrs [1], alors que l'Eglise admettait partout dans sa liturgie l'invocation des saints et les prières pour les vivants et les morts. Comment pourrions-nous mieux espérer d'être exaucés dans nos prières qu'en les unissant au sacrifice de l'Homme-Dieu qui prie toujours pour nous et qu'en le chargeant de les déposer sur l'autel céleste ? De là vient la coutume de faire offrir le saint sacrifice pour les morts, afin que leurs peines leur soient adoucies ou remises, et cette coutume est souvent mentionnée par saint Augustin [2]. Evodius, évêque d'Afrique, lui écrit en lui parlant de la coutume de célébrer les obsèques le troisième jour après la mort [3], mais pour ceux qui étaient morts sans le baptême, l'Eglise ne permettait pas d'offrir le saint sacrifice [4].

Saint Léon le Grand trouve dans l'Eucharistie l'accomplissement de tous les sacrifices figuratifs, qui ont dès lors perdu toute valeur et ont été abandonnés. L'Eucharistie est pour ce saint pape la source et l'abrégé de toute grâce, l'apanage spécial du sacerdoce du Nouveau Testament [5].

unum per multa figuraretur, tamquam verbis multis res una diceretur, ut sine fastidio multum commendaretur. Cette manière de voir sur le sacerdoce de l'Homme-Dieu est plus exacte et plus précise que celle de Cyrille d'Alexandrie et d'autres Pères dont il a été question plus haut, § 14.

1. *Aug.* C. Faust. XX, 2. Cf. plus haut § 80.

2. Sermo 172, 2. Conff. IX, 13, 37. 38.

3. Inter epp. *Aug.* ep. 158, 3 : Exsequias praebuimus satis honorabiles et dignas tantae animae ; nam per triduum hymnis Dominum collaudavimus super sepulchrum ipsius et redemptionis sacramenta tertio die obtulimus.

4. De an. et ejus origine 9, 10.

5. *Leo M.* Sermo 59. 7 (Opp. ed. *Ballerini* 1, 228) : Nunc etenim et ordo clarior levitarum et dignitas amplior seniorum et sacratior est unctio sacerdotum ; quia crux tua omnium fons benedictionum, omnium est causa gratiarum, per quam credentibus datur virtus de infirmitate, gloria de opprobrio, vita de morte. Nunc etiam carnalium sacrificiorum varietate cessante, omnes differentias hostiarum una corporis et sanguinis tui implet oblatio, quoniam tu es verus agnus Dei, qui tollis peccata mundi,

Saint Césaire d'Arles, au VIe siècle, n'est pas seulement un témoin formel de la foi de l'Eglise à la transsubstantiation, qu'il compare à la création *ex nihilo* et à la renaissance à une nouvelle vie céleste, qu'il nomme *conversion*. Il témoigne en outre du caractère sacrificatoire attribué à la sainte Eucharistie. « Et pour cela, dit le saint docteur, celui qui voulait soustraire à nos yeux le corps qu'il avait pris, et le porter au ciel était tenu en ce jour (de sa résurrection) de consacrer le sacrement de son corps et de son sang, afin que ce qui avait été une fois offert comme prix de notre rédemption fût l'objet continuel d'un culte mystérieux, pour que cette rédemption étant sans cesse et tous les jours la source du salut des hommes, l'oblation de rédemption fût perpétuelle et que la victime continuellement perpétuée dans la mémoire fût toujours présente comme par la grâce, la victime unique et parfaite qui devait être appréciée par la foi non par la forme, et estimée d'après la réalité intérieure, non d'après les apparences extérieures [1].

Saint Césaire veut dire que le sacrifice de la croix, en tant que source permanente de la Rédemption, de la béatification de tous les hommes, doit non seulement demeurer comme un fait dans la mémoire des fidèles, mais encore être continuellement célébré et représenté.

Plus clairement encore, saint Grégoire le Grand caractérise le sacrifice eucharistique non seulement comme un souvenir du sacrifice de la croix, mais encore comme un renou-

et ita in te universa perficis mysteria, ut sicut unum est pro omni victima sacrificium, ita unum de omni gente sit regnum. Cf. Sermo 58, 3 (*Ball.* I, 220) : Novum pascha condebat. Discumbentibus enim secum discipulis ad edendam mysticam coenam, corporis et sanguinis sui ordinans sacramentum docebat, qualis Deo hostia deberet offerri.

1. *Caes. Arl.* Hom. V (*Migne* LXXVII, 1052) : Et ideo qui corpus assumptum ablaturus erat ex oculis nostris et sideribus illaturus, necessarium erat, ut nobis in hac die sacramentum corporis et sanguinis consecraret, ut coleretur jugiter per mysterium quod semel offerebatur in pretium, ut quia quotidiana et indefessa currebat pro hominum salute redemptio oblatio et perennis victima viveret in memoria et semper praesens esset in gratia, ac unica et perfecta hostia fide aestimanda non specie, non exteriori censenda visu sed interiori aspectu.

vellement et une répétition non sanglante, c'est-à-dire sacramentelle de ce même sacrifice. Ainsi s'étaient exprimés aussi saint Chrysostome et saint Cyrille d'Alexandrie ; ils voyaient eux aussi dans ce sacrifice une puissance qui efface les péchés [1]. Ce renouvellement du sacrifice de la croix il ne faut pas le considérer comme si l'âme du Seigneur se séparait de nouveau réellement de son corps ; ces docteurs remarquent au contraire que le Seigneur ne peut plus mourir. Mais la mort du Christ y est représentée, c'est-à-dire figurée par la réparation des espèces et ainsi en quelque sorte répétée [2]. Quand saint Grégoire semble faire consister la représentation de la mort du Christ en ce que le corps du Seigneur est, comme il est dit au passage en question, mangé et divisé, que son sang est répandu dans la bouche des fidèles, ce docteur fait simplement allusion aux éléments constituant extérieurement le sacrifice. Sur la question de l'essence ou de la forme même du sacrifice, la sainte Ecriture ne donne pas de réponse claire ; la solution en est laissée aux méditations des théologiens, à leurs recherches sur le dogme jusqu'à ce que l'étude des diverses opinions de leurs principes et conclusions amène une entente

1. *Greg. M.* In Evang. hom. 37, 7 : Singulariter ad absolutionem nostram oblata cum lacrimis et benignitate mentis sacri altaris hostia suffragatur, quia is qui in se resurgens a mortuis jam non moritur, adhuc per hanc in suo mysterio iterum patitur. Nam quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus.

2. Dial. IV, 58 : Haec namque singulariter victima ab aeterno interitu animam salvat, quae illam nobis mortem unigeniti per mysterium reparat, qui licet resurgens a mortuis jam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur ; tamen in semetipso immortaliter atque incorruptibiliter vivens, pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur. Ejus quippe ibi corpus sumitur, ejus caro in populi salutem partitur, ejus sanguis non jam in manus infidelium, sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo pensemus quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti Filii semper imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem caelos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, terrena caelestibus jungi, unumque ex visibilibus atque invisibilibus fieri ?

générale et une certitude determinée. Saint Grégoire de Nazianze avait, comme nous le voyons, donné une meilleure solution à laquelle semble d'ailleurs conduire la doctrine commune qui voit dans la messe la commémoration et la représentation de la mort du Sauveur, en tant qu'elle est le renouvellement sacramentel de cette mort. On ne peut cependant nier que la communion à laquelle saint Grégoire se rapporte spécialement, doit être aussi considérée d'après la doctrine des théologiens modernes comme un élément extérieurement intégrant du sacrifice. Quoi qu'il en soit, l'Eucharistie est pour ce docteur un nouveau sacrifice (*immolatio*) que l'Eglise renouvelle tous les jours [1].

Nous trouvons encore dans saint Grégoire le Grand la coutume d'offrir le sacrifice pour les morts. Quand il parle de certains faits merveilleux qui auraient été des effets du sacrifice eucharistique [2], on comprend que dans ces récits il n'est pas le témoin de la doctrine de l'Eglise ; il ne donne là que son opinion personnelle qui n'a rien de commun avec la *fides catholica*. Cette différence est importante, et les adversaires de cette foi catholique et des croyances divines ont soin de la négliger. Saint Augustin lui-même rapporte que les démons étaient chassés par l'oblation du saint sacrifice [3]. Les seuls points dogmatiques sont que le sacrifice eucharistique opère la rémission des péchés et surtout nous applique les fruits du sacrifice de la croix.

Saint Jean Damascène traite de l'Eucharistie en la considérant spécialement comme nourriture de l'âme. Il l'appelle aussi « ce sacrifice pur et non sanglant qui d'après les prophètes devait être offert à Dieu, de l'Orient à l'Occident [4] ». Le même docteur met le sacrifice eucharistique parmi les moyens qui nous procurent la rémission des péchés [5].

1. *Greg. M.* Moral. XXII, c. 13, § 26 : Esurientem mentem suam desiderant per quotidianum immolationis sacrificium de ejus carnibus satiare.
2. Dial. IV, 57. — 3. *Aug.* De civ. Dei XXII, 8, 6.
4. *Joan. Dam.* De orth. fide IX, 13 (ed. *Lequien* I, 272) : Αὕτη ἐστὶν ἡ καθαρὰ θυσία, δηλαδὴ καὶ ἀναίμακτος.
5. Sacra Parallela litt. M. tit. 3 (ed. *Lequien* II, 590).

§ 102

Le sacrement de Pénitence d'après la doctrine des Pères

Dans les temps anténicéens malgré les Montanistes, les Novatiens et plus tard les Lucifériens qui le contestèrent, partout ailleurs il était reconnu comme un point essentiel du Christianisme que l'on pouvait par un autre sacrement obtenir la rémission des péchés commis après le baptême. La seule différence était que le chemin de la pénitence, était dans ce cas plus difficile que la première justification par le baptême. La révélation, la tradition et les rapports intimes de la doctrine du péché, de la pénitence, du baptême, de la grâce, et de la coopération nous certifient non seulement ce qui vient d'être dit de la réalité du sacrement de la pénitence, mais encore de ses parties essentielles, la contrition, la satisfaction et l'absolution. Il nous faut voir si dans les temps patristiques tout cela ressort clairement tant de la théorie que de la pratique ; nous étudierons ensuite le texte même des Pères, puis nous y rattacherons l'histoire de la pratique de la confession.

Saint Cyrille de Jérusalem exhorte à utiliser le temps du carême comme étant le temps de la confession et de la pénitence (il l'appelle ἐξομολόγησις). « Confesse ce que tu as fait en paroles ou en actions, soit pendant la nuit, soit pendant le jour, confesse-le au temps convenable et reçois au jour du salut le trésor céleste[1] ». Par cette confession il entend une confession jointe à la pénitence et à la conversion, car il confond souvent les mots[2] ἐξομολόγησις (confession) et μετάνοια (conversion), et il insiste sur *l'exomologesis* du pénitent

1. *Cyr. Hieros.* Cat. 1, 5 : Ἐξομολόγησαι τὰ πεπραμένα, τὰ ἐν λόγῳ· τὰ ἐν ἔργῳ, τὰ ἐν νυκτὶ, τὰ ἐν ἡμέρᾳ. Ἐξομολόγησαι ἐν καιρῷ δεκτῷ, καὶ ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας, δέξαι τὸν ἐπουράνιον θησαυρόν. Cf. Cat. 2, 6 : Δὸς μόνον σεαυτὸν μετὰ πίστεως, λέγε τῷ ἰατρῷ τὸ πάθος.

2. Cf. Cat. 2, 9, 11, 12, 13, 15, Cf. *Hist. des Dogmes* I, 481 (2e éd. al.). Frank, *die Bussdisciplin* p. 36 ss.

David. De là vient avec raison que l'aveu sincère du péché devant Dieu, aveu déjà contenu dans la pénitence, lui semble le plus important [1], quand il veut expliquer le sens et l'idée de la pénitence ecclésiastique.

Parmi les écrits de saint Athanase, il y a une homélie sur les paroles du Seigneur dans saint Matthieu (21, 2) qui, bien qu'elle ne soit pas regardée comme très authentique, peut cependant être citée au moins comme témoignage de la doctrine de l'église d'Alexandrie. « Nous voulons chercher le vrai roi, notre maître Jésus-Christ, et voir nous-mêmes si nos fers sont brisés. S'ils le sont, allons de l'avant, s'ils ne le sont pas allons trouver les disciples de Jésus (τοῖς μαθηταῖς τοῦ Ἰησοῦ). Ce sont eux qui nous délivreront, car ils en ont reçu le pouvoir du Seigneur : « Ce que vous lierez sur la terre sera lié au ciel etc. [2] ».

Saint Hilaire démontre la nécessité de la confession pour la rémission des péchés [3]. Il reconnaît aux Apôtres et à leurs successeurs (S. Matt. 18, 18) le pouvoir de délier ou de lier; or ils ne peuvent juger de ce qu'ils ont à faire qu'autant que le pécheur a confessé ses fautes [4]. Tout comme la confession, la rémission des péchés est bornée à cette vie [5].

Dans saint Basile se trouve également formulée la doctrine formellement exprimée dans le règlement de la pénitence, que pour les péchés graves commis après le baptême,

1. Cat. 2, 20.

2. *Athan.* Hom. in illud : Profecti in pagum (dubia) c. 7 (*Migne* XXVIII, 183).

3. Tract. in Ps. 118, litt. III, 119 : Confitendum enim crimen est, ut obtineatur et venia. In Ps. 135, 3 : Ceterum extra veniam est, qui peccatum cognovit, nec cognitum confitetur.

4. *Hilar.* Comment. in Matth. XVIII, 10.

5. In Ps. 51, n. 23 : Non enim confessio peccatorum nisi in hujus saeculi tempore est : dum voluntati suae unusquisque permissus est, et per vitae licentiam habet confessionis arbitrium. Ici saint Hilaire pense à l'aveu uni au sacrement de Pénitence, qui en réalité n'a lieu que devant Dieu et n'est adressé qu'à lui (*ibid.* : nulli alii docens confitendum quam qui fecit olivam fructiferam), mais par l'intermédiaire de son représentant sur la terre.

la rémission ne pouvait être obtenue qu'après de rudes pénitences[1].

A cette époque, et en général jusqu'au XIIe siècle, le jugement public des fautes, en usage depuis le commencement de l'Eglise était du ressort de l'évêque assisté de son clergé, souvent même de quelques laïques et était étroitement rattaché au code pénitentiel public[2]. Dans le 61e canon de la 3e lettre canonique, il est ordonné qu'un voleur, qui s'accuse lui-même soit condamné à un an de pénitence, et s'il est livré et accusé par un autre, il sera condamné à deux ans[3]. Des diminutions du temps de pénitence étaient souvent accordées au zèle du pénitent (indulgences)[4]. Cela avait lieu surtout au lit de mort, ou dans les cas de maladie. Cependant saint Basile avertit à bon droit les fidèles de ne pas retarder leur pénitence jusqu'à ce moment; il ne dit pas pourtant que même dans ce cas la conversion soit impossible. « Nous ne pouvons pas, dit-il[5], être un seul jour sûrs de notre vie ; pourquoi donc attendre la maladie pour nous convertir ? pourquoi attendre de ne plus pouvoir prononcer les paroles salutaires de la confession (ἐξομολογήσεως) et de ne pouvoir plus entendre ? N'attendez pas que la maladie alourdisse votre tête. N'attendez pas que vos mains ne puissent plus s'élever vers le ciel, que vous ne puissiez plus vous soutenir sur vos pieds et vous mettre à genoux, pour adorer ; n'attendez pas de ne pouvoir plus être averti, de ne plus pouvoir vous confesser exactement (οὐχ ὁμολογῆσαι ἀσφαλλῶς)[6], de ne pouvoir plus faire un acte de foi, de ne plus pouvoir pardonner à vos ennemis, peut-être même de ne plus entendre exactement si vous êtes introduits dans les saints mystères (οὐδὲ συνετῶς ἐπακοῦσαι

1. *Basil.* Ep. 23, 3.
2. Cf. Frank. *Die Bussdisciplin* p. 109 et suiv. ; 277 et suiv.
3. *Basil.* Ep. 217. — 4. Ibid.
5. Symeon Metaphr. ex opp. Bas. excerpt. sermo 8 (de pœnit.) c. 5.
6. Saint Basile (De Virg. c. 61) appelle la confession ἐξομολογεῖν, à propos du fait d'une vierge qui avait avoué à son confesseur qu'un eunuque lui avait fait violence.

μυσταγωγούμενος), lorsque les assistants ne sauront plus si vous remarquez encore la grâce qui vous est faite, ou si vous êtes insensibles devant ce qui se passe ». S'il regarde l'absolution donnée pendant la pénitence comme un acte sacramentel, saint Basile ne le dit pas expressément; mais, cela se devine, si on remarque que cette absolution est le moyen de recouvrer la grâce, comme l'a été le baptême dans la première justification. Du reste saint Basile paraît bien l'indiquer, quand il dit[1] : « Nous lisons dans l'Evangile que l'on s'est confessé à saint Jean-Baptiste, mais nous voyons dans les Actes des Apôtres que l'on s'est confessé aux Apôtres, par qui tous ont été baptisés. » En outre, il parle aussi d'une confession purement de conseil faite par les religieuses à leurs supérieures[2] (comme d'ailleurs cela se pratique encore dans certaines communautés religieuses) ou d'un simple aveu de ses propres faiblesses et de ses fautes, ce qui est un excellent moyen de perfection[3].

Saint Grégoire de Nazianze se tourne contre les Novatiens et nie que le pouvoir d'absolution de l'Eglise soit limité[4] ; d'autre part il proteste contre la trop grande facilité à donner la pénitence. « Il est douloureux, dit-il[5], qu'au lieu d'un doux moyen de salut, il faille en employer un plus rigoureux ; il est douloureux qu'on rejette la grâce, qu'on se rende de nouveau passible de la peine ; ensuite il faut réparer le péché, mais combien de larmes faut-il pour laver la faute ? Et qui nous assure que la fin de notre vie n'arrivera pas avant que nous soyons convertis, et que nous n'irons pas devant le tribunal de Dieu, à l'égard de qui nous aurons beaucoup à acquitter dans la purification du feu ? Vous prierez peut-être le Seigneur, vous le bon, le miséricordieux jardinier, d'épargner encore le figuier et de ne pas le couper, quoiqu'il soit désigné comme stérile, mais d'y faire

1. *Basil.* Regulae brevius tract. resp. 288. — 2. Ibid. resp. 110.
3. *Greg. Naz.* Sermo ascet. n. 5.
4. Orat. 39. 18. Les Novatiens y sont accusés de n'être pas aussi rigoureux contre l'avarice et autres péchés que contre l'immoralité.
5. Orat. 40, 9.

mettre du fumier tout autour ; c'est-à-dire de tenir compte de vos larmes, de vos soupirs, de vos prières, de vos veilles, de votre couche dure, de votre mortification de l'âme et du corps, de son amélioration enfin, qui consiste dans l'aveu du péché et dans le changement de sa vie coupable (τὴν διὰ ἐξαγορεύσεως καὶ ἀτιμοτέρας ἀγωγῆς ἐπανώθωσιν)[1] ». Saint Grégoire de Nysse indique plus clairement encore cette confession comme une confession qu'il faut faire au prêtre, et il la regarde comme nécessaire même pour les péchés graves qui ne sont pas des trois fautes passibles des peines canoniques, comme le vol et l'avarice[2]. Saint Chrysostome dans une homélie « sur la pénitence » indique, parmi d'autres moyens d'obtenir le pardon, la confession et la confession devant Dieu[3] ; mais par là il doit bien entendre la confession devant le représentant de Dieu[4], puisque en un autre endroit il ne parle que de cette dernière. « Agis donc ainsi et dévoile au prêtre les blessures de ton âme (τῷ ἱερεῖ δεῖξον τὸ ἕλκος)[5]. Il explique les paroles de l'institution (Jean 20, 23) comme

1. Cf. *Greg. Naz.* Carmen ad Vitalianum v. 118 sq. (Carm. lib. II, sectio 2, n. 3 [ed. *Maur.*]) : Πολλάκις ἐξαγόρευσις ἁμαρτάδος ἄνδρ' ἐσάωσε Μούνη, καὶ δακρύοισιν ἀπέκλυσε πήματα πικροῖς.

2. *Greg. Nyss.* Ep. can. 6 (*Migne* XLV, 233) : Ὁ δε δι' ὑφαιρέσεως λανθανούσης σφετεριζόμενος τὸ ἀλλότριον, εἶτα δι' ἐξαγορεύσεως τὸ πλημμέλημα αὐτοῦ τῷ ἱερεῖ φανερώσας... θεραπεύσει τὴν ἀρρωστίαν.

3. *Chrysost.* De poenit hom. 2, 1 ; 3, 4.

4. De même pour certaines autres déclarations sur la confession, comme : In Gen. hom. 5, 2 : Ὅταν γὰρ ἐν τῇ παρούσῃ ζωῇ τῆς ἐξομολογήσεως ἀπονίψασθαι τὰ πεπλημμελημένα δυνηθῶμεν, ἄπιμεν ἐκεῖ καθαροὶ τῶν ἁμαρτημάτων. Cf. In Heb. hom. 9, 4. 5.

5. Ad pop. Ant. hom. 3, 5. Le saint docteur exhorte instamment à confesser les péchés devant Dieu dans l'homélie « Non esse ad gratiam contionandum » (ed. *Montfaucon* II, 658 sqq.). C'est là dessus que se rejettent surtout les adversaires de la confession (comme Steitz : *Das rœmische Buss-Sacrament,* p. 91). Saint Chrysostome oppose ici la confession à laquelle il exhorte à l'aveu public devant témoin et à l'aveu devant les juges civils, mais il demande un aveu *exprès* des péchés (c. 5, p. 667 : Ἀλλὰ δεῖ καὶ κατ' εἶδος αὐτῶν μεμνῆσθαι τῶν πλημμελημάτων. Cf. In ep. ad Heb. hom. 5, 4. 5). Cette circonstance, entre autres, qu'il cherche à écarter la honte de l'aveu, montre bien que saint Chrysostome a entendu ici parler de la confession secrète au représentant de Dieu, confession séparée de la pénitence publique.

les autres Pères et dit que les Apôtres et leurs successeurs, les prêtres, ont reçu le plein pouvoir judiciaire de remettre les péchés ou de les retenir [1]. Et ce pouvoir, il le distingue expressément du pouvoir qu'avaient les prêtres de l'Ancien Testament; ceux-ci pouvaient seulement déclarer que la guérison de la lèpre avait eu lieu, tandis que les prêtres de la nouvelle loi purifient réellement l'âme [2]. Par là il est bien montré que le pouvoir d'absolution du prêtre dépasse de beaucoup le pouvoir purement déclaratoire, et le caractère sacramentel de l'absolution est indiqué très clairement, puisque le saint docteur lui attribue le pouvoir de purifier l'âme.

Saint Cyrille d'Alexandrie croit pouvoir rapporter le pouvoir que le Seigneur donna à ses Apôtres (Jean 20, 24) à la première comme aux autres justifications, puisque les successeurs des Apôtres, les prêtres, permettent à ceux qui sont dignement préparés d'approcher du baptême et en écartent les autres, de même qu'ils punissent ou excluent les pécheurs retombés après le baptême, comme saint Paul fit pour l'incestueux de Corinthe, ou bien leur accordent le pardon [3]. Ici les paroles du Seigneur ne sont pas, il est vrai, absolues, mais se rapportent aussi au jugement de la pénitence et il est attribué à ce dernier tout comme au baptême, dans le cas de pardon, un effet sacramentel.

1. De sacerd. III, 5 : *Οὐ γὰρ πρὸς ἐκείνους (ἀγγέλους) εἴρηται· Ὅσα ἂν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένα καὶ ἐν τῷ οὐρανῷ· καὶ ὅσα ἂν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένα ἐν τῷ οὐρανῷ. Ἔχουσι μὲν γὰρ καὶ οἱ κρατοῦντες ἐπὶ τῆς γὴς τὴν τοῦ δεσμεῖν ἐξουσίαν, ἀλλὰ σωμάτων μόνον· οὗτος δε ὁ δεσμὸς αὐτῆς ἅπτεται τῆς ψυχῆς, καὶ διαβαίνει τοὺς οὐρανούς, καὶ ἅπερ ἂν ἐργάσωνται κάτω οἱ ἱερεῖς, ταῦτα ὁ θεὸς ἄνω κυροῖ, καὶ τὴν τῶν δούλων γνώμην ὁ Δεσπότης βεβαιοῖ.*

2. *Chrysost.* De sacerd. III, 6 : *Λέπραν σώματος ἀπαλλάττειν, μᾶλλον δέ ἀπαλλάττειν μὲν οὐδαμῶς, τοὺς δε ἀπαλλαγέντας δοκιμάζειν μόνον, εἶχον ἐξουσίαν οἱ τῶν Ἰουδαίων ἱερεῖς· καὶ οἶσθα πῶς περιμάχητον ἦν τὸ τῶν ἱερέων τότε. Οὗτοι δε οὐ λέπραν σώματος, ἀλλ' ἀκαθαρσίαν ψυχῆς, οὐκ ἀπαλλαγεῖσον δοκιμάζειν, ἀλλ' ἀπαλλάττειν παντελῶς ἔλαβον ἐξουσίαν.* Cf. ibid. II, 4.

3. *Cyr. Alex.* In Joan. ev. lib. XII, c. 1 (*Migne* LXXIV, 721) : *Ἢ καὶ καθ' ἕτερον ἀφιᾶσί τε καὶ κρατοῦσιν ἁμαρτίας ἐπιτιμῶντες μὲν ἁμαρτάνουσι τοῖς ἐκκλησίας τέκνοις, μετανοοῦσι δε συγγινώσκοντες, καθάπερ ἀμέλει καὶ Παῦλος κ. τ. λ.*

Considérons maintenant l'Eglise latine. Saint Ambroise appelle la pénitence l'eau des larmes, une seconde piscine *(secundum poculum)* qui fait recouvrer l'effet de la première la grâce du baptême, et indique expressément l'aveu des fautes comme un moyen de salut contre le poison du péché [1], comme le moyen unique et nécessaire [2]. Pour les blessures du péché nous avons besoin du médecin, et celui-ci demande l'aveu [3]. Dans les deux livres de saint Ambroise « Sur la Pénitence », il y est tellement question de la confession des péchés qu'ordinairement il faut entendre de la confession devant le prêtre représentant de Dieu, les passages où le saint docteur parle de la confession devant Dieu. C'est particulièrement le cas, là où saint Ambroise veut écarter du pénitent la honte de son aveu ; car il ne peut être question de honte que s'il s'agit de confession orale [4]. Contre les Novatiens, le saint docteur affirme aussi le pouvoir absolu de l'absolution de l'Eglise; et quand d'après saint Matthieu (12, 32), il paraît en exclure le blasphème, ceci ne doit s'entendre que du cas où l'homme persévère dans ce péché contre le Saint-Esprit. Car saint Ambroise dit la même chose du péché d'hérésie et de schisme, et cependant il exhorte ensuite les hérétiques à rentrer dans le sein de l'Eglise, afin d'obtenir la rémission de leurs péchés [5]. Le pouvoir de l'absolution n'est pas simplement déclaratif, il est effectif, puisque les paroles du prêtre produisent la grâce du Saint-Esprit [6].

1. *Ambr.* In Ps. 37, § 11 : Venenum peccatum est; remedium accusatio sui criminis : venenum iniquitas est, confessio remedium prolapsionis.
2. De Parad. 14, 71 : Neque enim potest quisquam justificari a peccato, nisi fuerit peccatum ante confessus.
3. In Ps. 40, § 14 : Vulnus medicum quaerit, medicus confessionem exigit.
4. De poen. II, 6, 40 : Sed si vis justificari, fatere delictum tuum. Solvit enim criminum nexus verecunda confessio peccatorum. Cf. ibid. II, 1, 5 : Et nos ergo non erubescamus fateri Domino peccata nostra ? Pudor est ut unusquisque crimina sua prodat : sed ille pudor agrum suum arat, spinas tollit perpetuas etc.
5. *Ambr.* De poen. II, 4, 28.
6. De Spir. s. III, 18, 137 : Neque enim in suo, sed in Patris et Filii et Spiritus sancti nomine peccata dimittunt. Isti rogant, divinitas donat;

Saint Jérôme, qui dans la chaleur de la discussion n'a pas toujours évité les exagérations, et à cause de cela dépasse dans les questions dogmatiques les limites de l'expression exacte, semble dans un passage de son commentaire sur saint Matthieu ne reconnaître à l'absolution qu'un pouvoir déclaratif[1]. Mais si on regarde de plus près, on voit que saint Jérôme ne fait que combattre certaines erreurs qui exagéraient le pouvoir de l'absolution, prétendant que les prêtres pouvaient exclure les dignes et absoudre les indignes. L'absolution n'est que l'instrument par lequel Dieu donne le pardon ; mais la parole du prêtre a cependant toujours une nature efficace. C'est ainsi que s'exprime le saint docteur lui-même dans un autre passage du même commentaire[2]. En même temps il témoigne que dans l'usage de l'Eglise en son temps, le pouvoir de lier et de délier n'était exercé que par les prêtres et les évêques, ce qui n'était possible qu'en reconnaissant comme nécessaire pour la rémission des péchés, la confession du pénitent. Et saint Jérôme d'ailleurs nous en assure : « Le serpent, dit-il, le démon a-t-il secrète-

humanum enim obsequium, sed munificentia supernae est potestatis. Cf. de poen. I, 7, 8 ; II, 1, 7. Cf. *Pacian.* Ad Sympr. ep. 3, 7 (*Migne* XIII, 1068) : Quare sive baptizamus sive, ad poenitentiam cogimus, seu veniam poenitentibus relaxamus, Christo id auctore tractamus.

1. *Hier.* Comment. in Matth. lib. III (ed. *Vallarsi* VII, 124 sq.) : Et dabo tibi claves regni caelorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis. Istum locum episcopi et presbyteri non intelligentes aliquid sibi assumunt de Pharisaeorum supercilio, ut vel damnent innocentes, vel solvere se noxios arbitrentur : cum apud Deum non sententia sacerdotum, sed reorum vita quaeratur. Legimus in Levitico de leprosis ubi jubentur, ut ostendant se sacerdotibus ; et si lepram habuerint, tunc a sacerdote immundi fiant, non quo sacerdotes leprosos faciant et immundos, sed quo habeant notitiam leprosi et non leprosi et possint discernere qui mundus quive immundus sit. Quomodo ergo ibi leprosum sacerdos mundum vel immundum facit : sic et hic alligat vel solvit episcopus et presbyter, non eos qui insontes sunt vel noxii sed pro officio suo, cum peccatorum audierit varietates, scit qui ligandus sit quive solvendus.

2. In Matth. 18, 18, lib. III (ed. *Vallarsi* VII, 141) : Potestatem tribuit Apostolis, ut sciant, qui a talibus condemnantur, humanam sententiam divina sententia roborari, et quodcumque ligatum fuerit in terra, ligari pariter et in caelo.

ment mordu quelqu'un, et lui a-t-il communiqué le venin du péché sans que rien ait été remarqué au dehors, si dans ce cas le pécheur se tait, ne fait pas pénitence et ne découvre pas à son frère, chargé de l'instruire, la blessure qu'il a reçue, celui-ci, dont la parole apporte la guérison, ne peut lui être d'aucun secours[1] ».

Une question particulière sur la pénitence fut traitée entre saint Jérôme et les Lucifériens. Ceux-ci affirmaient que les prêtres et les évêques qui revenaient de l'hérésie, ne pouvaient, quoique repentants, demeurer dans leurs fonctions, et ne devaient être reçus que comme laïques. Sans doute à l'origine pour les prêtres tombés, le retour à la communion laïque tenait lieu de la pénitence publique ; mais une extension de ces règles à tous les prêtres et évêques qui revenaient de l'hérésie, le saint docteur la regarde comme non fondée et d'un rigorisme dangereux. De ce débat il ressort que même les Lucifériens n'attribuaient qu'aux évêques et aux prêtres le pouvoir d'absoudre[2] et qu'ils l'exerçaient en présence de la communauté des fidèles lors de la réconciliation des pénitents, quand avait eu déjà lieu la pénitence publique avec l'aveu de la satisfaction.

Saint Augustin ici, comme dans beaucoup d'autres points de doctrine, peut nous servir de guide à nous faire une idée sur l'ensemble de la doctrine de la Pénitence.

1. Sans repentir et sans conversion du cœur, il est impossible d'obtenir la rémission des péchés soit dans le baptême, soit pour les péchés commis après le baptême. A ce repentir se rattache l'humble aveu de ses fautes, aveu qui renferme la confession intérieure de ses péchés devant Dieu[3]. Ces sentiments de repentir, des cérémonies exté-

1. *Hier.* Comm. in Eccles. c. 10 v. 11. (ed. *Vallarsi* III. 47. 4).

2. C. Lucif. c. 5 (ed. *Vallarsi* II, 175). Paroles du Luciférien. Sacerdos quippe pro laico offert oblationem suam, imponit manum subjecto, reditum Sancti Spiritus invocat, atque ita eum... altari reconciliat.

3. *Aug.* Enarr. in Ps. 156, § 6 : Sanat inquit (Psalmista) contritos corde: sanat ergo humiliatos corde, sanat confitentes, sanat seipsos punientes, in

rieures tendent aussi à les exciter et elles sont appelées en général sacrements et remèdes salutaires [1]. La contrition, en tant que conversion du cœur, comprend la douleur et l'horreur du péché avec le désir d'en obtenir le pardon en tournant son cœur vers Dieu [2].

2. La confession devant Dieu, déjà contenue dans la contrition, doit se manifester par une autre confession extérieure faite au prêtre, représentant de Dieu. Sur le psaume 95 v. 1 le saint docteur ajoute [3] : « Confesse ton péché et reconnais la grâce de Dieu ; accuse-toi et glorifie-le, blâme-toi et loue-le, afin qu'il te trouve vengeant toi-même sur toi sa majesté offensée et qu'il se montre ton libérateur. Que craignez-vous de vous confesser, vous qui avez trouvé cette voie parmi toutes les nations ? ...Tu veux demeurer caché, pécheur qui ne te confesses pas, tu seras au contraire condamné publiquement. Tu crains de te confesser, mais ton silence ne peut suffire pour que tes crimes demeurent cachés ; tu seras condamné, comme un pécheur qui s'est tu, lorsque en te confessant tu pouvais être sauvé ».

S'il y a déjà dans la contrition une certaine nécessité elle est surtout fondée sur ce que les péchés graves commis après le baptême doivent être soumis, pour en obtenir le pardon au pouvoir des clefs de l'Eglise. La confession est en effet d'une part un signe manifeste du repentir sincère et de la conversion du pénitent [4] ; mais d'autre part, elle est

se severum judicium exercentes, ut possint esse illius misericordiam sentientes. Tales sanat, sed perfecta eorum sanitas transacta mortalitate fiet etc. Quand on lit dans le livre des Proverbes : « L'abîme s'est fermé sur lui (le pécheur) », saint Augustin remarque : « Pourquoi l'abîme se ferme-t-il sur lui ? Parce qu'il a fermé la bouche du pécheur. Il a laissé passer la confession, il est mort en réalité et sur lui s'accomplit ce qui est dit ailleurs (Ecclésiastique 17, 26). Chez les morts la confession cesse comme si le pécheur n'existait plus. Cf. ibid. Ps. 58.

1. Ibid. Ps. 146, § 8 : Temporalia sacramenta. Alligamenta medicinalia sunt contritionis nostrae, sacramenta interim temporalia quibus habemus consolationem.

2. Ibid. Ps. 67, § 31. — 3. Ibid. Ps. 66, § 6. Cf. Ps. 94, § 4.

4. *Aug.* Sermo 352, 3, 8 : Elevatus est Lazarus, processit de tumulo : et ligatus erat, sicut sunt homines in confessione peccati agentes poeniten-

aussi la condition préalable nécessaire pour que l'Eglise puisse exercer son pouvoir judiciaire pour retenir ou remettre les péchés : elle est nécessaire pour la vie éternelle pour tous ceux qui après le baptême sont tombés dans des péchés graves. « Retenu dans les liens des péchés mortels *(mortiferorum peccatorum)*, dit saint Augustin en parlant d'un pécheur[1], il hésite et néglige de recourir au pouvoir des clefs, qui peut le délier sur la terre afin qu'il soit délié dans le ciel ; et il ose, parce qu'il porte le nom de chrétien, se promettre le salut après cette vie... Mais s'il veut profiter de ce moyen de salut, bien rude en vérité, mais efficace, qu'il se rende alors aux chefs qui dans l'Eglise ont entre leurs mains le pouvoir des clefs et, comme un enfant qui commence à s'améliorer, et qui désire que tout aille bien dans l'Eglise sa mère, qu'il reçoive de ceux qui peuvent dispenser ce sacrement salutaire, la mesure requise de satisfaction... Mais si ses péchés causent non seulement sa perte mais encore grand scandale, qu'il n'ait pas l'audace de se présenter à la pénitence en présence du peuple, qu'il ne résiste pas, et n'ajoute pas l'orgueil au mal dont il est déjà coupable ».

La différence entre les péchés mortels et les péchés véniels revient souvent chez saint Augustin[2] : les premiers ôtent la grâce sanctifiante, les autres qui se produisent fréquemment même dans la vie des justes, sont remis par la prière quotidienne ou par les bonnes œuvres. Mais parmi les péchés mortels il y en a pour la rémission desquels il faut se soumettre à la pénitence publique ; c'étaient d'abord les péchés canoniques ; mais chez saint Augustin il n'y a plus que les péchés notoires qui y soient soumis. — Pour

tiam. Jam processerunt a morte ; nam non confiterentur nisi procederent. Ipsum confiteri, ab occulto et a tenebroso procedere est. Sed quid Dominus ecclesiae suae ? Quae solveritis, inquit, in terra, soluta erunt et in caelo. Proinde Lazaro procedente, quia implevit Dominus misericordiae suae bonum, perducit ad confessionem mortuum latentem, putentem ; jam cœtera implet ecclesiae ministerium : Solvite illum et sinite abire.

1. Sermo 351, 4, 9. — 2. Sermo de poen. 91, 7 ; 351, 3, 5 ; 352, 3, 8.

les autres péchés la pénitence secrète suffit. Du passage que nous venons de citer, nous voyons que, quoique au commencement du ve siècle, le patriarche Nectaire eût supprimé à Constantinople la fonction de pénitencier, la pénitence publique était encore en usage. Saint Augustin témoigne que dans le nord de l'Afrique il appartenait au pouvoir des clefs de décider tant sur la mesure de la pénitence que sur sa publicité[1]. Nous voyons sans cesse saint Augustin parler d'adoucissements pour la pénitence publique, et il les regarde comme des actes de sagesse de l'Eglise, et il est d'avis, même pour les fautes notoires, de ne pas prononcer l'excommunication publique, si elle ne doit avoir pour résultat que l'endurcissement du pécheur ou un grand scandale[2]. La pénitence publique et l'exclusion de l'Eglise ne peuvent être infligées que par les supérieurs ecclésiastiques, et seulement pour des péchés notoires; encore ne faut-il pas en faire une règle générale, mais tenir sagement compte des circonstances. Il est toujours nécessaire d'être certain du crime, soit par l'aveu spontané

1. La même distinction se trouve chez *Aug.* De fide et operibus 26, 48: Non quia quisquam ita debet extolli, ut non dicam apud alios jactare, sed apud se ipsum putare audeat, se in hac vita esse sine peccato: sed nisi essent quaedam ita gravia, ut etiam excommunicatione plectenda sint, non diceret Apostolus (1 Cor. 5, 4): Congregatis etc... Item nisi essent quaedam non ea humilitate poenitentiae sananda, qualis in ecclesia datur eis qui proprie poenitentes vocantur, sed quibusdam correptionum medicamentis, non diceret ipse Dominus (Matth. 18, 15): Corripe eum inter te et ipsum solum etc. Postremo nisi essent quaedam sine quibus haec vita non agitur, non quotidianam medelam poneret in oratione quam docuit, ut dicamus: Dimitte nobis debita nostra etc. Lorsque Steitz (*loc. cit.* p. 100) se base là-dessus pour affirmer que dans la deuxième classe de péchés il n'est pas expressément question de confession devant le prêtre, il néglige le passage que nous venons de donner et qu'il cite lui-même et le sermon 82 (7, 11). Quelles idées erronées se font ces auteurs de la doctrine de l'Eglise sur la nécessité de la confession, ce passage le montre: « D'obligation générale de se confesser et en particulier de se confesser avant la communion, il n'y en avait pas »; de sorte qu'au sens de l'auteur, l'Eglise n'enseigne pas davantage aujourd'hui cette nécessité. Or il n'y a que l'usage de confesser les péchés véniels qui a changé dans l'Eglise en prenant plus de développement.

2. V. plus haut § 83. Cf. Euch. c. 80.

du coupable lui-même, soit par le jugement d'un tribunal public, soit par le témoignage de témoins dignes de foi[1]. Si, dans le cas de condamnation ou d'accusation par les témoins le coupable était soumis à la pénitence publique, il y avait là comme une sorte de confession indirecte. Mais même dans ces cas, il fallait que, en signe de sincère repentir la confession fût faite directement au pénitencier, et cette confession n'était pas du tout superflue comme on pourrait le croire d'après les paroles de saint Augustin. Sans doute, l'excommunication pouvait toujours être prononcée sans qu'il y eût aveu direct du coupable.

3. Parmi les actes par lesquels le pénitent devait se préparer à recouvrer la grâce sanctifiante, il y avait avec le repentir et l'aveu, une satisfaction que l'on doit regarder comme un des actes des plus importants de la pénitence publique. Saint Augustin parle très clairement de la nécessité de la satisfaction[2]. De l'illusion d'une foi justificative qui s'imagine que le chrétien, soit parce qu'il est chrétien, soit par suite d'un acte de foi peut être sûr de la rémission de ses péchés et de la vie éternelle, de cette illusion, disons-nous, le saint docteur est si éloigné, qu'il la regarde comme une erreur contradictoire au Christianisme[3]. Les païens faisaient déjà alors une objection que font encore aujourd'hui les non-catholiques : la confession, disaient-ils, facilite le péché. Mais non, l'Eglise par la confession ne facilite nullement la rechute, elle entend seulement nous préserver du désespoir et elle exige une sincère pénitence et satisfaction[4].

Et en cet endroit et en d'autres, saint Augustin distingue une triple pénitence : l'une qui doit précéder le baptême, l'autre par laquelle, au moyen de la prière et des bonnes

1. Sermo, 3, 10.

2. *Aug.* Sermo 351, 5, 12 : Non enim sufficit mores in melius commutare et a factis malis recedere, nisi etiam de his quae facta sunt, satisfiat Deo per poenitentiae dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium, cooperantibus eleemosynis.

3. De fide et operibus 27, 49. — 4. Sermo 352, 3, 9.

œuvres nous obtenons la rémission des péchés véniels quotidiens, la troisième, très dure, est celle qui est imposée par les évêques et les prêtres pour les péchés commis après le baptême[1]. Cette pénitence publique sert en outre à donner satisfaction à l'Eglise envers laquelle on s'est rendu coupable en péchant publiquement[2].

4. La rémission des péchés mortels commis après le baptême ne peut être obtenue que par l'absolution, à moins qu'elle ne soit produite (ce dont saint Augustin ne parle pas spécialement) par un acte de contrition parfaite. Il ne cesse de répéter contre les Donatistes que dans l'Eglise tous les péchés peuvent être remis, quelque graves qu'ils soient, même les péchés contre le Saint-Esprit. Si le Sauveur excepte expressément ce péché, et l'indique comme un péché qui ne peut être remis, ni dans cette vie, ni dans l'autre[3], saint Augustin entend par ces paroles, que ceux-là seuls ne peuvent compter sur aucune rémission, qui persévèrent jusqu'à la fin dans l'impénitence, ou qui ne veulent pas se rattacher à l'Eglise, qui seule a reçu du Christ le Saint-Esprit et le pouvoir de remettre les péchés. Dans l'Eglise catholique, tout pénitent vraiment contrit peut recevoir le pardon de ses péchés par l'absolution du prêtre, même si celui-ci était en état de péché ou simulait le sacrement[4]. Nous voyons ici — ce qui apparaissait aussi dans le sacrement du baptême — que saint Augustin n'a pas encore traité à fond la question spéciale de la nécessité de l'intention chez le ministre du sacrement; mais il ressort très clairement

1. Cf. Sermo de Symbolo ad Catech. c. 7, § 15. Sermo 351.
2. Enchir. c. 65. — 3. Matth. 13, 32.
4. Sermo 71, 23, 37 : Atque ita dicitur verbum contra Spiritum sanctum, cum ex dispersione ad congregationem numquam venitur, quae ad remittenda peccata accepit Spiritum Sanctum : ad quam congregationem etiamsi per malum clericum, sed tamen catholicum ministrum, reprobum et fictum aliquis accesserit corde non ficto ; in ipso Sancto Spiritu remissionem accipit peccatorum. Qui spiritus in sancta ecclesia, etiam isto tempore, quo velut area cum palea trituratur, sic operatur, ut nullius veram confessionem aspernetur, nullius simulatione fallatur atque ita reprobos fugiat, ut etiam per eorum ministerium probos colligat.

des paroles du saint docteur qu'il regarde le pouvoir de remettre les péchés, comme un pouvoir qui vient du Saint-Esprit et qui n'est donné qu'aux prêtres catholiques. D'ailleurs ce pouvoir est illimité; c'est pourquoi le saint docteur blâme les prêtres qui avaient protesté contre la conduite de leur évêque, lorsqu'il avait admis à la pénitence un Donatiste repentant[1].

Les affirmations des adversaires de la confession sont donc mal fondées, lorsqu'ils prétendent que dans les temps anciens on ne la regardait pas comme une préparation nécessaire à la communion, et qu'on ne la regardait pas comme un sacrement, parce que dans la vie des saints on ne dit pas qu'ils se soient confessés sur leur lit de mort[2]. Si à ce dernier point de vue on s'appuie sur le silence de Possidonius dans sa *Vita Augustini*, on a seulement le droit de conclure que la confession des péchés véniels était peu fréquente; d'ailleurs on a toujours tenu comme possible la conversion sur le lit de mort du pécheur coupable de péché mortel, et dans ce cas, la confession comme nécessaire. Saint Augustin en particulier rappelle à l'évêque Honorat, combien l'assistance des prêtres est nécessaire aux mourants, afin qu'ils puissent recevoir le baptême ou être absous de leurs péchés[3]. Pour le saint docteur, le pouvoir d'absolution des prêtres n'est pas seulement purement déclaratoire, mais d'une nature effective. C'est pourquoi, suppliants et contrits, nous devons nous tourner vers l'Eglise avec une grande confiance, comme ceux qui s'étant rendus coupables envers la majesté royale, prennent tous

1. *Aug.* Sermo. 296, 11, 12.

2. Ainsi, parmi bien d'autres, Suicer (*Thesaur. ecclesiast. ex patribus græcis* I. 1146). Binterim (*Denkwurdigkeiten*, tome V, 2e partie. P. 219 et suiv.) parle d'avertissements réitérés contre la communion indigne chez saint Cyprien. (Ainsi *Histoire des Dogmes* I, 515 [2e ed. al.]), chez saint Chrysostome (C. Judaizantes), chez saint Ambroise (De poen. 16), chez Gennade De dogm. eccl. c. 31).

3. *Aug.* Ep. 228, 8 : Ubi si ministri desint, quantum exitium sequitur eos, qui de isto seculo vel non regenerati exeunt vel ligati !

les moyens possibles pour obtenir du prince grâce et pardon[1].

§ 103

Développement de la pénitence publique à l'époque patristique, opinions des Pères postérieurs sur le sacrement de Pénitence[2].

Il est à peine possible de rien trouver qui soit en plus sensible opposition avec la doctrine, la discipline et toute l'histoire de la vieille Eglise que la doctrine du XVIe siècle, qui supprimait la pénitence et la remplaçait par un prétendu acte de foi, ou plutôt par un prétendu acte de confiance exagérée dans les mérites du Christ, qui, prétendait-on, nous obtenait la rémission de nos péchés sans notre concours. La doctrine de la pénitence est au contraire une des manifestations les plus éclatantes de la vie de l'Eglise. A l'aide de la pénitence, elle pénétrait comme avec un puissant levier, dans la vie morale des fidèles, pour faire observer la loi de l'évangile et éviter le péché. Pour elle le pécheur tombé n'était pas irrémédiablement perdu ; c'était un coupable qui, avant de rentrer en grâce, devait manifester le repentir des fautes qu'il avait commises, réparer les scandales, prendre de bonnes résolutions, offrir une certaine satisfaction, et fortifier ainsi dans leurs efforts vers la perfection ses frères dans la foi[3]. Elle lui imposait une peine,

1. Sermo 351, 5, 12 : Quis enim certus est, quod etiam imperator ignoscat ? Et tamen pecunia funditur, maria transmeantur, procellarum incerta subeuntur, et pene ut mors evitetur mors ipsa suscipitur... Et tamen certiores sunt claves ecclesiae, quam corda regum : quibus clavibus quodcunque in terra solvitur, etiam in caelo solutum promittitur. Et multo est honestior humilitas, qua se quisque humiliat ecclesiae Dei, et labor minor imponitur, et nullo temporalis mortis periculo mors aeterna vitatur.

2. A comparer : *Morinus*. De discipl. in adm. poen., diverses dissertations de Reatinus, Sirmond, Petau, Alex. Noël dans le *Thesaur. Theolog*. (Venetiis 1763), tome XII ; Binterim, *Denkwürdigkeiten* IV, 2e partie, p. 173 sqq. ; Klée, *La Confession*, p. 325 et suiv. ; Frank, *Die Bussdisciplin der Kirche*.

3. Cf. Aug. Sermo 351. 5. 12. Le passage en question a été mentionné déjà plus haut § 102 *sub fine*.

par l'accomplissement de laquelle, comme par la pratique d'autres bonnes œuvres, elle éprouvait la conversion du cœur et pouvait ainsi accorder à la vertu le pardon mérité.

1. Cette peine l'Eglise, en l'infligeant, voulait montrer qu'elle était établie par Dieu pour le salut des hommes et inspirer ainsi au pécheur une grande estime pour les trésors de grâce qu'elle possède; cette peine pouvait se borner à la privation des grâces dont elle a l'administration. La plus grande peine consistait donc dans l'exclusion complète de toute communauté ecclésiastique, d'après la parole du Seigneur: « Celui-là, regardez-le comme un païen et un publicain ». Si le pécheur manifestait du repentir et montrait la résolution de réparer son crime, autant qu'il le pouvait, on le laissait alors prendre part au moins aux instructions de l'Eglise: il devait recommencer avec les catéchumènes à apprendre les éléments de la religion. Une peine plus douce consistait à permettre au pénitent de participer aux prières, aux bénédictions, aux sacramentaux de l'Eglise. La peine la plus douce résidait dans l'exclusion de la plus grande grâce : du droit de cité complet dans la maison de Dieu et dans la participation à la table et au sacrifice du Seigneur. Cette gradation dans la peine selon la gravité du crime existait déjà avant que les règlements pénitentiels eussent été entièrement établis[1]. En tout cas la pénitence publique pour les trois fautes canoniques était aussi ancienne que l'Eglise elle-même, et elle

1. Les constitutions apostoliques ne connaissent pas encore des noms différents pour les classes de pénitents; mais on lit liv. II, 39 : Ὡς τελώνην οὖν ἢ ἐθνικὸν ἔχε τὸν ἐπι κακῷ ἔργῳ ἐλεχθέντα, καὶ μὴ μεταγινώσκοντα· ἐὰν δὲ ὕστερον μετανοῇ καὶ ἐπιστρέφῃ ἐκ τῆς πλάνης· ὡς καὶ τοὺς ἐθνικοὺς ὁπόταν θέλουσι μετανοεῖν, εἰς ἐκκλησίαν προσδεχόμεθα, ὅπως τοῦ λόγου ἀκούωσιν, οὐ μὴν κοινωνοῦμεν αὐτοῖς, μέχρις οὗ τὴν σφραγῖδα λαβόντες τελειωθῶσιν· ... μὴ κοινωνείτωσαν δὲ ἐν τῇ προσευχῇ, ἀλλ' ἐξερχέσθωσαν μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τοῦ εὐαγγελίου, ὅπως διὰ τοῦ ἐξιέναι βελτιωθῶσι τὴν ἀναστροφὴν τοῦ βίου, σπουδάζοντες περὶ τὰς συνάξεις ἀπαντᾶν ὁσημέραι καὶ τῇ δεήσει σχολάζειν, ὅπως καὶ αὐτοὶ δυνηθῶσιν εἰσδεχθῆναι, καὶ οἱ θεώμενοι αὐτοὺς κατανυγῶσι καὶ ἀσφαλέστεροι γένωνται, εὐλαβούμενοι τοῖς ὁμοίοις περιπεσεῖν.

fut appliquée dès le commencement avec une grande rigueur. Les diverses phases du développement dans le règlement de la pénitence aux temps anténicéens, on peut les retrouver dans Hermas, Tertullien, Calixte et saint Cyprien[1].

Vers la moitié du IIIe siècle, la pénitence publique fut réglée avec plus de précision dans l'Eglise grecque, probablement par suite de la chute de plusieurs chrétiens dans la persécution de Dèce. Nous apprenons par la lettre canonique de saint Grégoire l'Illuminé que de son temps (vers l'an 263) les pénitents devaient passer par trois degrés, et dans chacun accomplir divers exercices de pénitence[2]. C'est dans cette forme que nous voyons la pénitence dans les canons du concile d'Ancyre (vers 314-319) et de Nicée (325)[3]. Par contre nous trouvons dans saint Basile[4] et saint Grégoire de Nysse[5] les quatre degrés connus des *pleurants*, des *écoutants*, des *prosternés*, et de ceux qui se tenaient debout (προσκλαιόντων, ἀκροωμένων, ὑποπιπτόντων, συνεστώτων). Le dernier degré *(statio flentium, hiemantium)* se tenait en dehors de l'Eglise, tandis que les pénitents de la seconde classe avaient leur place avec les catéchumènes dans le narthex, ou portique intérieur de l'Eglise, où ils pouvaient assister aux instructions. Après le sermon de l'Evangile, ils devaient, à l'ordre du diacre *ne quis audientium, ne quis infidelium...* s'éloigner[6]. Le troisième degré *(humiliatio, prostratio, genuflexio, afflictio)* était regardé comme l'épreuve proprement dite des pénitents : c'est dans cette catégorie qu'ils demeuraient d'ordinaire le plus longtemps. Les pénitents de cette classe pouvaient aussi assister au sacrifice divin : mais ils devaient s'y tenir prosternés, de là leur nom. Enfin les pénitents de la quatrième classe pouvaient assister au service divin, debout comme les fidèles : seulement eux aussi étaient exclus avant le sacrifice de la communion. Cette institution se bornait à l'Orient, encore n'y était-elle

1. V. *Hist des Dogmes* I, 447 ss. (2e éd. al.).
2. V. Binterim, *Denkw.* V, 2, 364 ; V, 3, 366.
3. Can. 11, 12. — 4. Ep. 199, 22 ; 217, 56, 75.
5. Ep. can. 1, 2, 5 (*Migne* XLV, 225. 229). — 6. Cons. Apost. VIII, 5.

pas générale. L'Occident ne connaissait pas ces diverses stations dans la pénitence : on se bornait à traiter les pénitents comme les catéchumènes[1]. Mais en Occident, comme en Orient, on faisait la pénitence publique, non seulement pour des péchés publics et notoires, mais même pour des péchés secrets, quoique ces derniers ne fussent connus que du coupable et de peu de personnes. Il n'y avait que les péchés de pensée qui ne fussent pas soumis à la pénitence publique. D'ailleurs l'appréciation de la nécessité de l'application était laissée au pénitencier. Une pénitence publique pour les péchés secrets est indiquée non seulement dans les canons pénitentiels de saint Basile, où une peine plus douce est infligée à celui qui de son propre mouvement confesse ses péchés qu'à celui qui est traîné devant le tribunal; mais nous trouvons encore cette institution dans une lettre de saint Grégoire de Nysse, dans les écrits de saint Ambroise, de saint Augustin[2], de saint Léon[3], d'Innocent Ier[4].

Il est vrai qu'il s'agissait toujours de crimes canoniques, idolâtrie, fornication et meurtre sous leurs différentes espèces, qui étaient soumis dans les canons des différentes églises à la pénitence publique.

3. Néanmoins pécheurs publics et secrets n'étaient pas dans la pénitence traités de la même manière ; du moins on mit peu à peu entre eux une différence. Le pécheur public était, au commencement de sa pénitence, mis publiquement dans l'Eglise au nombre des pécheurs[5] ; cette cérémonie se faisait devant l'abside par l'imposition des mains. Sa pénitence accomplie, il était réconcilié par l'évêque ou par un prêtre spécialement délégué pour cela dans le cas de péril de mort ou d'empêchement de l'évêque[6]. La raison de ceci

1. *Theol. Quartalschrift* 1886. P. 357-390; 1894. P. 763-766.
2. Sermo 351, 4, 10. — 3. Ep. 167, 168 (ed. *Ballerini*)
4. Cf. *Morinus*. De poen. V, 10. Cf. Frank, *die Bussdisciplin*. P. 460 sqq.
5. Conc. Carth. III, can. 32.
6. C. Carth. II, can. 3 : Reconciliare quemquam poenitentum in publico ministerio presbytero non licet. Conc. III, can. 31 : Ut presbyter inconsulto episcopo non reconciliet poenitentem, nisi absente et necessitate cogente.

était d'une part que le haut pouvoir judiciaire qui avait appliqué ses censures par l'imposition de la pénitence et qui en délivrait par l'absolution était réservé à l'évêque, et d'autre part que le pouvoir d'absolution sacramentelle, comme l'ont montré plus tard les cas réservés, pouvait être limité par l'évêque. En Orient l'imposition de la pénitence publique était déléguée par l'évêque à un prêtre particulier. Ainsi l'historien Socrate[1] et Sozomène rapportent que vers la fin du IVe siècle, il y eut dans l'Eglise de Constantinople un changement qui consista à supprimer de nouveau ce prêtre pénitencier. D'après le récit que nous a conservé

1. On lit dans son *Histoire Ecclésiastique* (5, 19) : « Dans le même temps (vers la fin du IVe siècle, en 390 ou 391) l'usage s'introduisit de supprimer les pénitenciers des églises pour le motif suivant : Après que les Novatiens se furent séparés de l'Eglise, parce qu'ils ne voulaient plus avoir aucun rapport religieux avec ceux qui étaient tombés dans la persécution de Dèce, les évêques avaient établi des prêtres pénitenciers, auxquels ceux qui étaient retombés après le baptême, pouvaient confesser leurs péchés. Dans les autres sectes cette règle est encore observée. Ce sont seulement les Homoûsiens (entendons : les orthodoxes), et les Novatiens qui avaient la même foi qu'eux, qui ont supprimé le pénitencier. Les Novatiens n'ont même pas reçu cette institution dès le commencement. Mais les Homoûsiens, qui l'ont gardée longtemps, l'ont supprimée au temps de l'évêque Nectaire, à cause d'un crime commis dans l'Eglise. Une femme de naissance distinguée vint trouver le pénitencier et lui confessa secrètement (*κατὰ μέρος*) les péchés qu'elle avait commis après le baptême. Le prêtre lui imposa des jeûnes et des prières constantes, afin qu'outre l'aveu, elle pût faire une bonne œuvre proportionnée à ses fautes, en signe de contrition. Bientôt après, la femme confessa de nouveau un autre crime (*ἡ δὲ γυνὴ προβαίνουσα καὶ ἄλλο πταῖσμα ἑαυτῆς κατηγόρει*) : elle avoua qu'un diacre de l'Eglise avait péché avec elle. Quand elle eut dit cela, le diacre fut chassé de l'Eglise et il y eut parmi le peuple un violent mouvement. Ce n'était pas seulement à cause du crime qui avait été commis que l'on s'indignait, mais parce qu'il semblait qu'il y eut là un opprobre qui retombait sur l'Eglise. Comme, à la suite de cela, les ecclésiastiques étaient souvent raillés, un certain prêtre, Eudémon, originaire d'Alexandrie, conseilla à l'évêque Nectaire de supprimer le pénitencier, et de laisser chacun s'approcher de la sainte communion et des sacrements comme le jugerait sa conscience. Par là seulement l'Eglise serait préservée de toute honte... Si ton conseil, ô prêtre, a été utile à l'Eglise ou nuisible, Dieu le sait, mais je vois qu'on en prend occasion de supprimer pour certains crimes la correction réciproque, et de ne plus suivre le précepte de l'Apôtre : « Ne participez pas aux œuvres stériles des ténèbres, mais plutôt rendez compte à cause de vous ».

Socrate, c'est vers l'an 230 que la fonction de pénitencier avait été créée à Constantinople, peut-être à cause du trop grand nombre de ceux qui étaient tombés lors de la persécution; quoique les relations des autres églises ne disent nullement que les évêques aient créé une telle institution, Sozomène [1] parle de l'usage apostolique de confesser secrètement ses péchés à un prêtre déterminé, afin qu'il décide de la pénitence ; il parle encore de la pénitence publique en usage dans toute l'Eglise et particulièrement à Rome et d'un pénitencier spécial à Constantinople, chargé d'appliquer la pénitence publique, mais l'historien ne nous indique pas l'époque de ce changement dans la discipline. Cependant vers la fin du IVe siècle le pénitencier en vint, semble-t-il, à commettre quelques fautes d'imprudence. En quoi consistèrent ses torts, il est difficile de le savoir exactement sur le seul rapport de Socrate. Il semble seulement que, par le fait d'un pénitencier chargé en même temps d'annuler l'exécution des peines qu'il avait imposées ou par la confession publique ou comme toujours par la pénitence publique, le crime d'un clerc arriva à la connaissance publique et excita un grand scandale. D'après Sozomène c'était précisément dans les exercices de pénitence qu'une pénitente s'était laissée séduire par un clerc. A la suite de ce scandale, l'évêque Nectaire, sur le conseil d'un prêtre d'Alexandrie, supprima la fonction de pénitencier et probablement aussi la pénitence publique, au moins dans le système de classes que nous avons indiqué. Les deux historiens remarquent qu'à partir du moment où la participation aux saints mystères fut laissée à la conscience de chacun, les mœurs prirent un caractère plus relâché [2]. La suppression de la péni-

1. H. E. VII, 16.

2. Des historiens protestants (Steizt, *das rœm. Bussacr.* et Augusti) veulent conclure de ceci que sous Nectaire, même la confession privée a été abolie ; mais de cela, il n'est ici nullement question, Valois, l'annotateur de Socrate, pense que c'est seulement la fonction de pénitencier et la censure extérieure qui ont été supprimées ; mais nullement la confession privée. Bellarmin, Morin et Thomassin pensent que le crime du clerc et de la matrone avait été connu dans toute la ville par la confession

tence publique devait profondément impressionner un laïque aux tendances novatiennes d'autant plus qu'ils ne connaissaient pas bien la doctrine de l'Eglise sur la nécessité de la pénitence, et sur la pureté nécessaire à la réception de la sainte Eucharistie. Nous n'apprenons pas que les évêques suivants aient jamais eu l'intention de rétablir la discipline supprimée. Nous le savons certainement de saint Chrysostome, successeur de Nectaire. Nous voyons d'après ses écrits que la confession privée était, après comme avant le changement de discipline, regardée comme nécessaire pour la rémission des péchés[1], mais saint Chrysostome ne mentionne plus ni pénitencier ni règlements pénitentiels. Morin[2] veut conclure du récit de Socrate que c'est surtout la confession publique des péchés secrets, en usage en divers endroits et qui avait été à Constantinople l'occasion d'un scandale général, qui fut supprimée en même temps que la pénitence publique de ces péchés[3].

D'ailleurs la pénitence publique pour les péchés notoires n'a purement été abolie nulle part, pas même à Constantinople. Pour le Nord de l'Afrique nous avons là-dessus les renseignements les plus précis par saint Augustin. Quand Sozomène[4] ajoute à sa relation sur l'événement de Constantinople que les évêques de toutes les églises avaient suivi l'exemple de Nectaire, et que Nicéphore rapporte la même chose, en faisant cependant des réserves sur la généralité

publique de cette dernière. C'est aussi l'avis de Frank *(die Bussdisciplin der Kirche* p. 186 sqq. Binterim [*Denkwurdigkeiten*] V, II, 435) ne s'occupe pas de la question de savoir comment l'infamie du diacre a été connue; mais il pense que si l'on s'est indigné, c'était surtout contre le manque de surveillance dans la pénitence.

1. Chrysost. hom. 9, in ep. ad Haeb. 4, 5.
2. De poen. II, 9, 5 sqq.
3. Valois croit qu'il n'y eut rien de changé aux règlements pénitentiels, mais que la réglementation de la pénitence passa seulement de nouveau des mains du pénitencier dans celles de l'évêque; cependant, les historiens déjà cités mentionnent un grand changement; de plus, la comparaison que nous trouvons chez les Pères entre les anciens règlements et les règlements postérieurs, nous fait conclure à un changement.
4. H. E. VII, 16.

des évêques, nous pouvons conclure de là que les historiens n'ont vu dans cette mesure que la suppression de la pénitence publique pour les péchés secrets et des anciens règlements pénitentiels. A ce point de vue, il faut cependant remarquer que Denys, le pseudo-Aréopagite, dans son écrit mystique « sur la hiérarchie de l'Eglise »[1], dépeint les règlements pénitentiels comme encore existants. Dans l'église d'Alexandrie, d'où probablement ces écrits nous viennent, doit alors avoir existé la classification des pénitents publics, des catéchumènes, des énergumènes et des pénitents. Mais saint Maxime[2] laisse voir très clairement, au VIIe siècle, dans ses scholies sur le passage en question, que le pardon public des pénitents, avant les fêtes de Pâques, n'était plus en usage de son temps, comme au temps de Denys. Par contre le même auteur de la *Hiérarchie ecclésiastique* témoigne de l'existence de la confession privée et appelle le pouvoir d'absolution du prêtre, un pouvoir divin dont il ne pourrait se servir arbitrairement[3].

4. Dans l'Eglise latine, au commencement du ve siècle, il n'y eut pas de changement important dans la discipline de la pénitence; en effet, outre que là-dessus nous manquons de renseignements précis, les degrés de la pénitence publique n'ont jamais été observés bien strictement. Tous les Pères parlent bien d'une pénitence publique en général, et elle était usitée pour les péchés publics, aussi bien en Afrique comme en témoigne saint Augustin qu'à Rome[4], en Espagne et dans les Gaules, et cela même après le IVe siècle. En Gaule, saint Prosper est complètement d'ac-

1. Dion. CIII, n. 3, § 6, 7. Ce passage peut servir à prouver que l'opinion d'après laquelle ces écrits appartiennent au ve ou seulement au VIe siècle, a contre elle des raisons qui ne sont pas à dédaigner V. plus haut § 45.

2. *Max.* Ad III, n. 2 (*Migne* IV, 136), p. 308.

3. De eccl. hier. c. VII, § 7 : Ὡς ἐκείνου (Πέτρου) καὶ παντὸς τοῦ κατ' αὐτὸν ἱεράρχου, κατὰ τὰς ἐν αὐτῷ γενομένας τῶν πατρικῶν δικαιωμάτων ἀποκαλύψεις, ἐκφαντορικῶς καὶ διαπορθμευτικῶς τούς τε θεοφιλεῖς προσιεμένου, καὶ τοὺς ἀθέους ἀποκληροῦντος.

4. *Leon. M.* Ep. 83 (ed. *Baller.*). *Innoc.* Ep. 25, c. VII, § 10 (ed. *Coustant* p. 862).

cord là-dessus avec saint Augustin, quand il demande à tout homme coupable de péché mortel, de soumettre ses péchés au jugement pénitentiel public ou privé; car c'est ainsi seulement que le pardon peut être obtenu [1].

Généralement, à mesure que les empereurs chrétiens perfectionnèrent peu à peu leur législation, et que les crimes furent punis de sévères peines temporelles, la pénitence publique ecclésiastique fut moins employée. Dans les premiers temps, le jugement extérieur (*forum externum*) pour les fautes publiques des clercs et des laïques n'était pas assez exactement distingué du jugement sacramentel (*forum internum*). Déjà l'Apôtre avait défendu aux chrétiens de porter leurs différends ou les cas criminels devant la justice séculière. C'étaient les évêques qui jugeaient; ils étaient considérés comme juges d'instruction divine pour les fautes et les péchés des fidèles, qu'ils fussent publics ou secrets. Les premiers empereurs, chrétiens, Constantin en particulier, favorisèrent et étendirent la juridiction temporelle des évêques. Mais quand le pouvoir judiciaire civil fut venu peu à peu aux mains de laïques chrétiens, la juridiction extérieure des évêques et partant la rude discipline de la pénitence perdit de son étendue, jusqu'à ce qu'au moyen âge, au milieu des populations sauvages de la Germanie, elle fût de nouveau remise en vigueur avec une plus grande sévérité.

Nous avons cependant, chez les Latins, beaucoup d'exemples de pénitence publique aux temps patristiques. On connaît la pénitence publique, qui fut imposée par saint

1. *(Pseudo-) Prosperi (= Juliani Pom.)* De vita contempl. II, 7 (*Migne* LIX, 451) : Porro illi quorum peccata humanam notitiam latent, nec ab ipsis confessa, nec ab aliis publicata, si ea confiteri aut emendare noluerint, Deum quem habent testem, ipsum habituri sunt et ultorem. Et quid eis prodest humanum vitare judicium, cum si in malo suo permanserint, ituri sint in aeternum Deo retribuente supplicium ?... Quod si ipsi sibi judices fiant et veluti suae iniquitatis ultores, hic in se voluntariam poenam severissimae animadversionis exerceant, temporalibus poenis mutabunt aeterna supplicia et lacrimis ex vera cordis compunctione fluentibus aeterni ignis incendia.

Ambroise à l'empereur Théodose[1]. La confession publique, en usage en quelques endroits et parfois faisant partie du règlement pénitentiel fut supprimée en Occident par le pape Léon, dans une lettre aux évêques de Campanie. Il donna pour raison qu'elle n'était pas d'institution apostolique et n'était propre qu'à éloigner de nombreux pécheurs de la pénitence[2] et que la confession secrète faite au prêtre suffisait pour la rémission des péchés. Cependant la juridiction de l'évêque sur les mœurs fut maintenue pour les crimes publics ; mais elle alla toujours en se séparant de plus en plus de la justice sacramentelle.

5. Même dans l'Eglise grecque, la pénitence publique ne fut pas complètement supprimée par Nectaire. Elle continua à être appliquée aux péchés publics ; seulement il n'y avait plus les diverses classes de pénitents, et la direction n'était pas confiée à un prêtre pénitentiel spécial, mais appartenait à l'évêque. Nous avons de ceci un témoignage très clair dans le livre de pénitence attribué au patriarche de Constantinople Jean le Jeûneur, vers la fin du VI[e] siècle[3], mais qui est plus vraisemblablement du IX[e] ou du X[e] siècle. D'après ce livre, les pénitents publics et les catéchumènes

1. Cf. *Ambr.* Orat. pro obitu Theod. § 34.

2. *Leon. M.* Ep. 160 (ed. *Baller.*) : Illam etiam contra apostolicam regulam, praesumptionem, quam nuper agnovi a quibusdam illicita usurpatione committi, modis omnibus constituo submoveri (de poenitentia scilicet, quae ita e fidelibus postulatur), ne de singulorum peccatorum genere libello scripta professio publice recitetur, cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta. Quamvis enim plenitudo fidei videatur esse laudabilis, quae propter Dei timorem apud homines erubescere non veretur, tamen quia non omnium hujusmodi sunt peccata, ut ea, qui poenitentiam poscunt, non timeant publicare, removeatur tam improbabilis consuetudo, ne multi a poenitentiae remediis arceantur, dum aut erubescunt, aut metuunt, inimicis suis sua facta reserari, quibus possint legum constitutione percelli. Sufficit enim illa confessio, quae primum Deo offertur, tum etiam sacerdoti, qui pro delictis poenitentium precator accedit. Tunc enim demum plures ad poenitentiam poterunt provocari, si populi auribus non publicetur conscientia confitentis.

3. Le même passage est détaché chez *Morinus* : De poen., appendix p. 77 sqq. (*Migne* LXXXVIII, 1889 sqq.).

devaient, avant la *missa fidelium,* s'éloigner et se tenir dans le narthex, tandis qu'à matines et à vêpres ils pouvaient prendre place où ils voulaient dans le vaisseau de l'église. De plus, dans ce livre, on regarde comme une condition nécessaire à la rémission des péchés la confession des péchés mortels et une confession particulière où il faut faire connaître exactement le nombre et l'espèce des péchés [1]. Il y a de plus une explication très détaillée sur la puissance de l'absolution, qui n'est pas seulemen regardée comme une sentence déclarative, mais comme un pouvoir de nature efficace, que Dieu donne au prêtre ; de sorte que, par l'absolution du prêtre, Dieu lui-même opère la rémission des péchés [2]. La formule d'absolution nous y est communiquée en entier ; on voit qu'alors dans l'Eglise grecque c'était la forme *déprécative* qui était en usage généralement, c'est de cette forme d'absolution qu'il s'agit non seulement dans les indications des Pères [3], mais même dans tous les rituels jusqu'au XIIIe siècle.

Avec ce témoignage en faveur de la confession particulière s'accorde parfaitement le 105e canon du concile *in Trullo* de l'an 692 : « Ceux qui ont reçu de Dieu le pouvoir de lier et de délier doivent examiner la nature particulière des péchés, éprouver le zèle du pénitent à se convertir et donner ainsi le remède convenable à la maladie [4]».

6. La pénitence publique, telle qu'elle a été exposée dans ce qui précède, ne pouvait ordinairement être imposée qu'une fois. La longue durée qui allait jusqu'à vingt ans et au delà le comportait. Mais si on considérait déjà comme si graves les péchés commis après le baptême, que devait-il en être de la rechute dans un péché grave ? La pénitence

1. Ibid. p. 79 (*Migne* LXXXVIII, 1893) : Ταῦτα ἐν πρώτοις χρὴ τὸν τὰς ἐξομολογήσεις ἀναδεχόμενον ἐρωτᾶν, καὶ τὸ ὅλον, εἰς πόσας ὁμοῦ περιέπεσε· πρὸ πάντων γὰρ ὁ ἀριθμὸς ζητεῖται, καὶ ἡ τῶν προσώπων διαφορά κ. τ. λ.

2. Ibid. p. 78 (*Migne* LXXXVIII, 1892).

3. Cf. *Ambr.* De Sp. s. III, c. 9. *Hier.* In Ps. 28, 7. *Aug.* De bapt. c. Don. III, 18, 23.

4. Cf. *Morin.* De poen. VIII, c. 8 sqq.

publique avait d'ailleurs pour effet de fortifier aussi les autres fidèles dans la haine du péché et dans le repentir, et offrait ainsi une expiation pour l'outrage fait au corps du Christ, à l'Eglise. Ces considérations poussaient, dans le cas de rechute, à priver entièrement le pécheur de la grâce et des bienfaits de l'Eglise, jusques et y compris son enseignement. C'est en ce sens que parlaient les Pères anténicéens (Hermas, Clément d'Alexandrie, Origène) de la pénitence publique, sans que cependant ils voulussent limiter par là le pouvoir d'absolution de l'Eglise. Cependant de même qu'à Rome au temps de Calixte, il y avait en Orient au témoignage d'Origène une pratique plus douce. Non seulement pour tous les péchés canoniques, on accordait, une fois la pénitence faite, la pleine réconciliation, on permettait même pour les péchés canoniques moindres la répétition de la pénitence publique. Mais la règle s'introduisit de ne faire qu'une fois cette pénitence[2]. Saint Augustin ajoute cependant expressément que par là on ne voulait pas enlever complètement à ceux qui étaient tombés tout espoir de pardon, ni leur couper tout moyen de pénitence volontaire qui pût les rendre dignes de grâce auprès de la miséricorde divine[3]. Quand cela avait lieu, on accordait à ces sincères pénitents sur leur lit de mort la confession et le viatique[4], quoiqu'en quelques endroits on ne donnât pas dans ce cas le viatique[5], mais seulement l'absolution[6]. Quand, à partir du v[e] siècle, la

1. In Lev. hom. 15, 2 (ed. *De la Rue* II, 262) : In gravioribus enim criminibus semel tantum (*vel raro*) poenitentiae conceditur locus.

2. *Ambr.* De poen. II, 9, 10. *Siric.* Ep. 1, c. 5, § 6 (ed. *Coustant* p. 628 sq.). Const. Apost. II, 12, 14, 16, 21, 22.

3. *Aug.* Ep. 153, 6, 7 sqq.

4. C. Nic. can. 13. *Innoc.* Ep. 6, c. 2, § 6 (ed. *Coustant* p. 793) : Tribuetur ergo cum poenitentia extrema communio (viaticum) : ut homines hujusmodi vel in supremis suis, permittente Salvatore nostro, a perpetuo vitio vindicentur. Cf. *Hist. des Dogmes*, I, 549 (2[e] éd. al.). V. le passage de saint *Aug.* Ep. 228 *loc. cit.* 550.

5. Cf. Conc. Eliber. canon 3, 6, 7 : Si quis forte fidelis post lapsum moechiae, post tempora constituta acta poenitentia, denuo fuerit fornicatus, placuit eum ne in fine habere communionem.

6. Cf. *Hist. des Dogmes* I, § 88.

pénitence publique vint à disparaître ou à être restreinte, ces règles de n'accorder qu'une fois la pénitence publique, et de distinguer les péchés canoniques des autres, tombèrent entièrement en désuétude [1]. Chez saint Augustin déjà il était plus regardé, quand il y avait à imposer une pénitence publique, au caractère public du péché, qu'aux espèces de crimes canoniques. Si on accordait auparavant au pénitent la réitération de la pénitence privée et la répétition de l'absolution sacramentelle, à partir du v[e] siècle, on cessa d'exclure de l'Eglise pour tous les péchés qui n'étaient pas publics, fussent-ils canoniques.

7. Quoique dans les temps anciens, ce fût la règle d'imposer pour tout péché canonique une pénitence publique avant la réconciliation, il y avait cependant une différence entre la pénitence imposée pour les péchés publics et celles des péchés secrets, du moins, si on s'en rapporte aux documents du IV[e] et du V[e] siècle. Celui qui avait péché publiquement, recevait publiquement dans l'église l'imposition des mains, quand on lui donnait la pénitence ; cette cérémonie se faisait dans l'abside ; on la répétait lors de la réconciliation. L'imposition des mains n'était faite que par l'évêque, ou par un prêtre spécialement délégué, quand l'évêque était empêché de venir sous péril de mort [2]. Celui qui faisait la pénitence d'un péché secret pouvait, au contraire, être absous par tout prêtre, et être reçu de nouveau dans l'assemblée des fidèles en dehors du service divin [3]. On distinguait en effet, comme nous l'avons déjà indiqué une double absolution, l'une qui était donnée par l'évêque ou le prêtre qui avait reçu la confession, l'autre qui déliait des exercices de pénitence publique ou des censures et celle-ci ne pouvait géné-

1. Cf. *Morin*. De poen. V, 30, 11.

2. *Leon. M.* Ep. 168, 2 (ed. *Baller.*). C. Carth. II, can. 3 : Reconciliare quemquam poenitentem in publico ministerio presbytero non licet. Carth. III, can. 27 : Ut presbyter inconsulto episcopo non reconciliet poenitentem, nisi absente et necessitate cogente. Cf. *Aug.* Ench. c. 65.

3. *Leon. M.* Ep. 168, 2 (ed. *Baller.*). C. Agathense c. 44 : Benedictionem quoque super plebem in ecclesia fundere, aut poenitentem in ecclesia benedicere presbytero penitus non licebit. C. Çarth. II, can. 32.

ralement être donnée que par l'évêque. L'excommunication publique ne pouvait être imposée qu'à un pécheur public [1]. Dans cette pratique de l'Eglise, on regardait surtout le caractère du péché et le scandale à éviter, cependant la doctrine du pouvoir de juridiction des évêques détenteurs naturels de la pleine puissance judiciaire et du pouvoir législatif commençait à prévaloir; on s'expliquait très bien que les évêques pussent retenir par devers eux le jugement des cas les plus importants : c'était là un premier commencement de réserve [2].

C'est en tant que plein pouvoir judiciaire de remettre ou de retenir les péchés que le pouvoir d'absoudre avait été donné même aux Apôtres. Saint Grégoire le Grand l'explique ainsi, et il dit que dans l'exercice de ce pouvoir, il faut tenir compte des dispositions du pénitent; il attribue expressément ce pouvoir aux évêques, en tant que successeurs des Apôtres, et il ne fait nulle mention spéciale des prêtres [3]. De là aussi il déduit la nécessité de la pénitence et il est le premier qui indique expressément comme nécessaires à la rémission des péchés, du côté du pénitent, les trois parties essentielles de la pénitence (appelées par le Concile de Trente *quasi materia sacramenti*); mais il regarde comme le plus important la contrition et la conversion du cœur [4].

1. *Aug.* Ep. 153, 3, 6.

2. Même les sectes grecques regardaient le pouvoir d'absoudre, comme un pouvoir judiciaire confié spécialement à l'évêque, Denziger nous le montre (Ritus Orient. I, 100).

3. *Greg. M.* In Evang. l. II, hom. 36, 4 sqq. : Ecce qui districtum Dei judicium metuunt, animarum judices fiunt et alios damnant vel liberant, qui semetipsos damnari metuebant. Horum profecto nunc in ecclesia episcopi locum tenent. Ligandi atque solvendi auctoritatem suscipiunt, qui gradum regiminis sortiuntur... Causae ergo pensandae sunt, et tunc ligandi atque solvendi potestas exercenda. Videndum est, quae culpa praecessit, aut quae sit poenitentia secuta post culpam : ut quos omnipotens Deus per compunctionis gratiam visitat, illos pastoris sententia absolvat... Veniat itaque foras mortuus, id est : culpam confiteatur peccator; venientem vero foras solvat discipuli, ut pastores ecclesiae et poenam debeant amovere, quam meruit, qui non erubuit confiteri, quod fecit.

4. In 1 Regg. l. VI, c. 2, n. 33 : Tria quippe in unoquoque consideranda sunt veraciter poenitente, videlicet conversio mentis, confessio oris, et

§ 104

L'extrême-onction à l'époque patristique

Sur le sacrement des malades, si clairement indiqué par l'Apôtre saint Jacques (5, 14, 15), nous n'avons dans les temps patristiques qu'un seul auteur qui en fasse une mention spéciale, c'est Origène[1]. Nous pourrons donc et nous devrons ici au sujet de la foi et de l'usage de l'Eglise, au point de vue de son infaillibilité et de sa sollicitude pour le maintien de la pureté de la doctrine, nous reporter des témoignages postérieurs à ceux des temps plus anciens.

Cependant, vu le petit nombre de témoignages que nous possédons des temps anténicéens au sujet de l'extrême-onction, il faut bien accorder et que son emploi n'a pas dû être bien général, et que son importance dans le cercle des moyens de salut, n'était pas encore très claire pour tout le monde. Quoi qu'il en soit, l'origine divine et le caractère sacramentel de l'extrême-onction, en tant que complément de la pénitence à la fin de la vie dans une maladie dangereuse, ne sont pas mis en question; seulement les Pères des temps postérieurs l'ont vu et développé d'une façon plus expresse.

C'est d'abord saint Chrysostome[2] qui dans le traité *de Sacerdotio,* mentionne le corps sacerdotal comme chargé d'administrer ce moyen de sanctification, et il s'appuie sur le texte de saint Jacques (5, 14, 15). Par suite du rapprochement qu'il fait de l'imposition des mains et de l'onction des malades d'une part, et du baptême d'autre part, il est très

vindicta peccati. Nam qui corde non convertitur, quid prodest ei, si peccata confiteatur ? Peccatum, quod diligitur, confitendo minime deletur.

1. Voir tome I, 503 (2e éd. al.). On y indique un témoignage de saint Irénée, où celui-ci rapporte des Héracléonites et des Morcosiens, qu'ils avaient coutume d'oindre les mourants, usage qui était vraisemblablement une imitation de l'usage de l'Eglise.

2. Cf. L. III, 6 : Οὐ *γὰρ ὅταν ἡμᾶς ἀναγεννῶσι μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ μετὰ ταῦτα συγχωρεῖν ἔχουσι (οἱ ἱερεῖς) ἐξουσίαν τὰ ἁμαρτήματα· ἀσθενεῖ γάρ τις κ. τ. λ.*

vraisemblable que le saint docteur regarde aussi la première comme un sacrement.

Le passage le plus clair est celui qui se trouve dans la lettre du pape Innocent Ier, contemporain de saint Chrysostôme, à un évêque des Gaules qui lui avait posé plusieurs questions sur cette onction : il lui demandait si les paroles de l'Apôtre saint Jacques se rapportaient à l'extrême-onction, si l'onction pouvait aussi être donnée par les évêques, si en cas de nécessité les laïques ne pouvaient pas se la donner eux-mêmes, enfin si l'onction pouvait être aussi administrée aux pénitents. A la première et à la seconde question, le pape répond affirmativement sans condition; dans la première réponse, il n'indique pas précisément les malades en danger de mort, mais seulement les malades (*aegrotos*), comme ceux à qui doit être administrée l'onction; dans la seconde il n'indique pas seulement le prêtre mais aussi naturellement l'évêque comme ministre légitime de l'extrême-onction. La troisième question, n'est pas sans motif, puisque l'onction dans ce même temps était employée par les fidèles eux-mêmes comme un sacrement, d'autant plus qu'elle avait parfois des suites merveilleuses de guérison; ils usaient de l'onction comme on usait de l'eau baptismale pour les aspersions. Cette coutume existait surtout en Orient. On oignait avec l'huile des infirmes, même ceux qui étaient bien portants pour les préserver des maladies, même les pénitents, même ceux qui se mariaient, même les morts[1], mais on ne considérait cela que comme un sacramental, qui n'avait pas d'effet infaillible. Quant à l'onction propre des malades, le pape la tient pour un sacrement (*genus sacramenti*), qui par conséquent doit être refusé aux pénitents (publics).

Saint Cyrille d'Alexandrie s'appuie sur le passage de saint Jacques, pour indiquer aux chrétiens par qui et com-

1. Cf. *Dion*. De eccl. hier. c. 7, § 3, 2. Cf. *Denzinger* l. c. I, 188. Des exemples d'un pareil usage sont cités par de Sainte-Beuve, Tract. de sacr. unct. (ed. *Migne*, Curs. theol. XXIV, 44).

ment ils doivent chercher secours et salut dans les maladies du corps. Il les prévient en particulier d'éviter les maléfices et l'invocation des démons. Le chrétien qui souffre doit invoquer le nom de Sabaoth et rendre honneur à Dieu en se servant des textes inspirés de l'Ecriture (Jac. 5, 14) : Si quelqu'un de vous est malade etc. [1].

Un autre écrivain du même temps, prêtre d'Antioche, Victor, fait ressortir le caractère sacramentel de l'extrême-onction, pour cela il s'appuie encore sur saint Jacques (ch. 5), et d'autant plus clairement qu'il montre l'huile comme le signe extérieur du sacrement, et qu'il indique la rémission des péchés, la guérison, l'illumination du malade comme ses effets [2].

Mais là où l'extrême-onction apparaît le plus clairement, comme un sacrement, c'est dans le Sacramentaire de saint Grégoire le Grand. On y mentionne non seulement la consécration de l'huile des malades au dimanche des Rameaux, mais encore on indique parmi les effets de l'onction, la rémission des péchés, la force pour lutter dans les derniers combats de l'agonie, ou encore la guérison ; comme signe extérieur on indique l'onction en forme de croix sur les organes des sens [3].

1. *Cyr. Alex.* De ador. in Sp. et ver. lib. VI (*Migne* LXVIII, 472).

2. *Vict. Ant.* In Marc. 6, 13 : Oleum igitur quod in sacra unctione adhibetur et Dei misericordiam et morbi sanationem et cordis illuminationem denotat. Dici tamen potest orationem haec omnia efficere ; oleum autem eorum omnium, quae fiunt, externum tantum symbolum esse.

3. On lit parmi les prières pour les malades (*Greg. M.* Opp., ed. *Maur.* III, 236 sq.) : Et quem languor curvat ad exitum, et virium defectus trahit ad occasum, medela tuae gratiae restituat in salutem. Sana quoque, quaesumus, omnium medicator, ejus febrium et cunctorum languorum cruciatus, aegritudinemque et dolorum omnium dissolve tormenta, viscerumque ac cordium interna medica, medullarum quoque et cogitationum ; sana discrimina ulcerum, vanitatumque putredines evacua, conscientiarumque atque plagarum obducito cicatrices veteres immensasque remove passiones, carnis ac sanguinis materiam reforma delictorumque cunctorum veniam tribue, sicque illum tua pietas jugiter custodiat, ut nec ad corruptionem aliquando sanitas, nec ad perditionem nunc te auxiliante perducat infirmitas etc... In omnibus ergo his membris (sensuum) crucem faciant de oleo sacrato dicentes : In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.

Dans les diverses sectes orientales, spécialement chez les Nestoriens et les Arméniens, l'usage de l'onction des malades a été abandonné, mais d'autres sectes l'ont gardé ; les Grecs eux-mêmes s'en servent, quoique leurs cérémonies diffèrent sur certains points particuliers de celles employées dans l'Eglise latine pour l'administration de ce sacrement. En particulier ils exigent la présence de sept prêtres pour administrer l'extrême-onction [1]. Quoi qu'il en soit, ils ne font que compléter la preuve de la tradition et montrent que lors de la séparation l'Eglise possédait l'extrême-onction.

Dans l'Eglise latine, les témoignages, comme la règle de Chrodegand, le pénitentiel d'Halitgar, archevêque de Cambrai etc., sont si nombreux au VIIIe siècle qu'il est absolument impossible de nier qu'à cette époque, l'extrême-onction ne fût regardée par tous comme un sacrement [2]. Si on doit admettre que le Saint-Esprit qui dirige l'Eglise ne peut pas la laisser tomber tout entière dans l'erreur, il faut bien admettre qu'une doctrine regardée par toute l'Eglise comme une partie de la révélation est réellement révélée.

§ 105

L'Ordre dans les temps patristiques

Au commencement du IVe siècle, la hiérarchie ecclésiastique, représentation visible du pouvoir doctrinal, sacerdotal et pastoral du Christ, était tellement établie dans la conscience qu'elle avait d'être d'institution divine, reconnue d'ailleurs qu'elle était de tous en cette qualité, qu'il est inutile de faire là-dessus une démonstration étendue. Nous examinerons seulement quelques points particuliers, à savoir, si on est reçu dans la hiérarchie visible de l'Eglise par un sacrement, le sacrement de l'Ordre ; combien y a-t-il de degrés dans la hiérarchie établie par Dieu ou par l'Eglise ; quelle est la matière et la forme du sacrement de l'Ordre et

1. Cf. *Denzinger* l. c. I, 184 sqq.
2. Cf. Halm, *Die Lehre von den Sacramenten*, 97.

en quoi consiste son effet. En même temps nous aurons partout l'occasion de voir que sur ces points la tradition orale des temps anténicéens et les prescriptions divines sont d'accord.

L'idée d'un sacerdoce commun à tous les chrétiens ne se trouve pas seulement dans la sainte Ecriture [1], elle est aussi développée chez les Pères, de plusieurs manières [2]. Quelques-uns cherchent ce sacerdoce dans la dignité et la consécration conférées au chrétien par le baptême ; ils y sont devenus membres du corps du Christ, temples du Saint-Esprit, et aptes à offrir à Dieu des sacrifices agréables, c'est-à-dire leurs bonnes œuvres; d'autres le trouvent symbolisé dans l'onction du baptême ou de la confirmation; d'autres enfin regardent comme un sacerdoce la participation de tous les chrétiens au sacrifice non sanglant de l'Eglise. Dautre part Tertullien, engagé dans le Montanisme, avait déjà abusé de cette idée pour justifier l'Eglise invisible des esprits propre à cette secte. Il refuse entièrement à l'Eglise catholique et aux successeurs visibles des Apôtres le pouvoir d'absoudre ; par contre, il s'appuie sur ce sacerdoce commun pour reconnaître aux laïques la pleine puissance non seulement de baptiser, mais même d'offrir le saint Sacrifice en cas de nécessité [3]. Par là il dépouillait

1. Voir *Hist. des Dogmes*, I, 411 (2e éd. al.).

2. Rump (*Das allgemeine Priesterthum der Christen*, Münster 1860 15 sqq.) a recueilli plusieurs expressions de *Just*. Dial. 116. *Iren*. Adv. haer. IV, 8, 3. *Orig*. In Lev. hom. 9, 9. *Cyr. Hier*. Cat. 18, 33; 21, 6. *Ambr*. In Luc. V, 6, 39. *Hier*. Adv. Lucif. c. 4 (ed. *Vall.*). *Aug*. De civ. Dei XX, 10: Omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis. *Leon. M*. Sermo IV, de annivers. c. 1.

3. Voir *l'Histoire des Dogmes* I, 490 (2e éd. al.). D'ailleurs il rétablit, pour les cas ordinaires de la vie, le droit des évêques, des prêtres et des diacres, dans le *Traité du Bapt*. Et auparavant, quand il était encore catholique, il avait été sur le point qui nous occupe d'une toute autre opinion comme on peut le voir : De praescr. c. 41 : Ordinationes eorum (sc. haereticorum) temerariae, leves, inconstantes, nunc neophytos collocant, nunc seculo obstrictos, nunc apostatas nostros, ut gloria eos obligent, quia veritate non possunt. Nusquam facilius proficitur, quam in castris rebellium, ubi ipsum esse illic promereri est ; itaque alius hodie episcopus, cras alius, hodie diaconus, qui cras lector, hodie presbyter, qui cras laicus : nam et laicis sacerdotalia munera injungunt.

l'Ordre de son caractère sacramentel. S'il reconnaissait le pouvoir ordinaire et régulier d'offrir les saints mystères aux prêtres solennellement et visiblement consacrés par l'évêque, et s'il parle d'une sanctification dans la réception du sacerdoce, sanctification conférée par l'imposition des mains de l'évêque et des prêtres, il ne mentionne nullement l'institution divine de l'Ordre, et pour lui les privilèges des prêtres ne sont pas autre chose, il le dit expressément, que des privilèges de droit ecclésiastique. Par là Tertullien s'éloignait de la doctrine de l'Eglise, qu'il aurait pu trouver dans la sainte Ecriture, dans la tradition et dans les cérémonies extérieures de l'Eglise [1].

Le plus ancien témoin de la solennité eucharistique, Justin, remarque expressément que c'était le président, le prêtre qui célébrait les mystères [2]. C'était l'usage, comme nous l'avons vu, que les fidèles recevaient les espèces eucharistiques, les emportaient dans leurs demeures et s'administraient là eux-mêmes la sainte communion [3]; preuve qu'ils ne s'attribuaient pas à eux mêmes le pouvoir spécial de consacrer. Ceci avait lieu surtout pendant la persécution, et les troubles des guerres. Même pendant la persécution, les prêtres tâchaient de s'introduire dans les prisons, pour célébrer les saints mystères et donner la sainte communion aux fidèles [4]. Le concile d'Arles [5] et celui de Nicée [6] défen-

1. Néander (*Antignosticus*, p. 204) pense, il est vrai, que Tertullien a exprimé là la doctrine de l'Eglise de cette époque, qui, dans le cours du IIIe siècle, était retombée dans le judaïsme et avait de nouveau adopté le sacerdoce particulier.

2. Voir *Histoire des Dogmes*, I, 458 (2e édit. al.). Tertullien lui-même en témoigne dans les écrits qu'il a composés avant sa défection de l'Eglise. De coron. militis c. 3: Eucharistiae sacramentum... de manu praesidentium sumimus.

3. *Tert.* Ad uxor. II, 5.

4 *Cypr.* Ep. 5, 2 (ed. *Vindob.*): Consulite ergo et providete, ut cum temperamento fieri hoc tutius possit, ita ut presbyteri quoque qui illic apud confessores offerunt, singuli cum singulis diaconis per vices alternent, quia et mutatio personarum et vicissitudo convenientium minuit invidiam. Même dans d'autres lettres (cf. 63) il ne parle en citant la sainte Ecriture que des évêques et des prêtres, qu'il nomme *sacerdotes*.

5. Cf. can. 15. — 6. Can. 18.

dent aux diacres d'offrir le sacrifice, et le concile leur en dénie, à juste raison, le pouvoir.

Les adversaires font valoir vivement contre nous un récit de Théodoret[1]. Il y est dit que saint Frumence, originaire de Tyr, aurait prêché l'Evangile en Abyssinie, étant encore laïque, et, arrivé à de hautes dignités, il aurait permis aux étrangers qui venaient là pour les affaires de leur commerce de « tenir des réunions à la manière de Rome et de célébrer la liturgie (καὶ τὰς θείας ἐπιτελεῖν λειτουργίας). » Mais il est bien douteux que par liturgie, il faille entendre ici l'action d'offrir le saint Sacrifice ; cela demeure en tout cas invraisemblable, si nous faisons attention aux expressions des historiens auxquels Théodoret a emprunté sa relation ; car ceux-là, Rufin[2] aussi bien que Socrate[3] et Sozomène[4], parlent seulement d'une permission de se réunir pour la prière. D'ailleurs il faut se demander si Théodoret n'a pas supposé qu'il y avait quelque prêtre parmi les étrangers venus là.

Dans tous les écrits des temps anténicéens, il est question d'évêques, de prêtres et de diacres, et si on ne fait pas toujours ressortir le pouvoir d'offrir l'Eucharistie comme un pouvoir qui leur appartient exclusivement, la raison en est que l'on supposait ces privilèges comme connus partout et hors de contestation. D'ailleurs, il est souvent question de ces trois degrés de la hiérarchie, dans les lettres de saint Cyprien.

Pour ce qui est des temps post-nicéens, nous avons déjà dit comment saint Athanase repoussa les accusations des Ariens au sujet d'Ischyras, en disant qu'il était impossible qu'il eût commis le crime de détruire un calice (lui appartenant), vu qu'il n'était pas prêtre. Si les Ariens avaient pu apporter des preuves que dès l'antiquité, même les laïques, pouvaient consacrer, ils en auraient certainement allégué. Encore moins peut-on trouver, dans les temps suivants,

1. H. E. I, 23. — 2. H. E. X, 9.
3. H. E. I, 19. — 4. H. E. II. 24.

d'exemple d'un laïque qui ait réclamé pour lui le pouvoir de consacrer. Ceci est vrai encore du pouvoir d'absoudre.

L'admission dans le sacerdoce avait lieu par un sacrement spécial, l'ordination ou l'imposition des mains (χειροτονία) dont l'Apôtre saint Paul parle comme d'un signe sanctificateur[1]. Nous avons des temps anténicéens un remarquable témoignage de la même foi chez le pape Corneille, vers l'an 252. Il raconte, au sujet des rapports de Novatien et de l'évêque Fabius d'Antioche, que Novatien après avoir reçu le baptême « clinique » et la confirmation, a reçu de l'évêque le sacerdoce par l'imposition des mains[2]. Corneille ajoute que Novatien abusa sacrilègement du pouvoir sacerdotal ainsi obtenu d'offrir le saint Sacrifice; car il faisait jurer aux fidèles, qui recevaient de ses mains la sainte Eucharistie, de ne plus avoir de rapports avec Corneille.

Le schisme mélécien et les décisions du concile de Nicée, montrent encore mieux que les indications particulières des Pères quelle était la doctrine de l'Eglise sur l'ordination. Lorsque pendant la persécution de Dioclétien, l'évêque Pierre d'Alexandrie et beaucoup d'autres évêques étaient emprisonnés, Mélétius, évêque de Lycopolis, s'arrogea le droit d'ordonner des prêtres pour plusieurs diocèses qui en manquaient. Les quatre évêques égyptiens, à leur sortie de prison[3], protestèrent, car d'après le droit divin et humain, aucun évêque ne doit faire d'ordination dans un diocèse étranger. Pierre alla même jusqu'à défendre à ses fidèles d'entrer en communion avec Mélétius et ses prêtres. Le concile de Nicée chercha à faire prendre la voie de la douceur, et à écarter le schisme en disant que Mélétius n'avait, sans doute, pas le plein pouvoir (ἐξουσίαν) d'ordonner, mais

1. Cf. *Histoire des Dogmes* I, 434. (2e édit. al.).

2. *Eus.* H. E. VI, 43 : Καταλιπὼν γὰρ ὁ λαμπρὸς οὕτως τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἐν ᾗ πιστεύσας, κατηξιώθη τοῦ πρεσβυτερίου κατὰ χάριν τοῦ ἐπισκόπου τοῦ ἐπιθέντος αὐτῷ χεῖρας εἰς πρεσβυτερίου κλῆρον. Corneille ajoute que le clergé et le peuple avaient été contre l'ordination de Novatien, à cause du baptême « clinique » qu'il avait reçu, mais que l'évêque avait désiré qu'on ne se prévalût pas contre Novatien des règles en usage.

3. V. son ouvrage. Routh. *Reliquiae sacrae* III, 381 sqq.

qu'on devait lui laisser son titre et sa dignité ; que ceux qui avaient été ordonnés par lui, devaient, une fois entrés en communion avec l'Eglise, faire confirmer leur ordination par l'imposition des mains de leur évêque légitime, et qu'alors ils pourraient revendiquer leur titre et leur dignité ; cependant ils resteraient exclus de tout droit actif d'élection dans le choix de nouveaux clercs. D'ailleurs dans les cérémonies ils seraient toujours après les prêtres régulièrement ordonnés, et quand ceux-ci seraient morts, ils pourraient occuper leur place ; ils seraient alors choisis par les fidèles et approuvés par l'évêque d'Alexandrie [1]. Mélétius fut cependant exclu de cette dernière faveur. Ajoutons que l'évêque Alexandre demanda à Mélétius la liste des évêques, prêtres et diacres ordonnés par lui, afin de pouvoir appliquer les décisions du concile ; il apprit ainsi que Mélétius avait avec lui vingt-neuf évêques et dans Alexandrie même quatre prêtres et trois diacres [2]. Ce récit nous montre clairement quelles étaient dans l'Eglise, comme chez les schismatiques, les idées qu'on se faisait de l'ordination et de sa nécessité pour offrir le saint Sacrifice.

Le concile de Nicée prit la même décision pour la secte de Novatien ; dans son huitième canon, il déclara valide l'ordination des prêtres novatiens et les maintint dans leur dignité, après abjuration de leurs erreurs. De plus il ressort des canons de Nicée que l'Eglise exigeait des candidats au sacerdoce une intégrité de mœurs irréprochable. Si quelqu'un, malgré des crimes commis dans le passé, est ordonné prêtre par l'imposition des mains, on ne le laissera pas remplir ces fonctions [3]. La question du caractère ineffaçable de l'Ordre, malgré le maintien de ces prêtres dans l'état

1. La lettre du concile aux évêques égyptiens se trouve chez *Socr.* H. E. I, 9 ; on y lit : Τοὺς δὲ ὑπ' αὐτοῦ (Μελιτίου) *κατασταθέντας μυστικωτέρᾳ χειροτονίᾳ βεβαιωθέντας κοινωνῆσαι ἐπὶ τούτοις, ἐφ' ᾧτε ἔχειν μὲν αὐτοὺς τὴν τιμὴν καὶ λειτουργίαν, δευτέρους δὲ εἶναι ἐξάπαντος πάντων τῶν ἐν ἑκάστῃ παροικίᾳ τε καὶ ἐκκλησίᾳ ἐξεταζομένων τῶν ὑπὸ τοῦ συλλειτουργοῦ ἡμῶν* Ἀλεξάνδρου *προκεχειρισμένων κ. τ. λ.* Cf. *Theod.* H. E. I, 9.
2. Cf. *Athan.* Apol. c. Arian. c. 72. — 3. Cf. can. 9. 10.

laïque, n'est pas ici en question, car on peut regarder cette peine comme une simple suspension des fonctions sacerdotales. On a donc toujours le droit de conclure que, au temps du concile de Nicée, le sacerdoce était regardé comme un degré supérieur de la hiérarchie et qu'on y était admis par une imposition des mains de l'évêque, comme cela ressort des constitutions apostoliques[1], des indications du pseudo-Aréopagite et de toutes les liturgies postérieures[2].

Ce signe extérieur était considéré comme signifiant et opérant l'accroissement de la grâce sanctifiante ; la communication des grâces actuelles pour le bon et efficace accomplissement des devoirs du sacerdoce. Ceci procède directement de la lutte contre les Donatistes. Ceux-ci étaient bien obligés de supposer dans la consécration une communication de grâce, puisqu'ils la tenaient pour invalide parce qu'un pécheur, un traditeur, ne pouvait communiquer sans la consécration le Saint-Esprit qu'il n'avait pas ; mais ils ne la tenaient pour possible que dans la seule véritable Eglise, alors même qu'elle tolérait des pécheurs dans son sein. Et quand même le sujet de la consécration se trouvait en état de péché, le sacrement reçu n'en devenait pas pour cela invalide, pourvu que la grâce sanctifiante opérât plus tard, après que le consacré eût par sa pénitence obtenu le pardon de ses péchés[3]. Les Pères se prononcent même expressément pour cette efficacité de la grâce[4].

1. Les règles relatives à la consécration des prêtres se trouvent placées sur les lèvres de l'Apôtre saint Jean, qui prescrit l'imposition des mains de l'évêque et du presbytérium avec une prière, L. VIII, 16 : *Πρεσβύτερον χειροτονῶν, ὦ ἐπίσκοπε, τὴν χεῖρα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐπιτίθει αὐτός, τοῦ πρεσβυτερίου παρεστῶτός σοι καὶ τῶν διακόνων· καὶ εὐχόμενος λέγε.*

2. La preuve a été fournie par Morin (De ordin.) en tenant compte des diverses liturgies.

3. Cf. *Aug.* C. ep. Parm. I. II. V. plus haut, § 93.

4. Cf. *Dionys.* De eccl. hier. c. 1, c. 5, § 3. *Greg. Nyss.* Orat. in bapt. Chr. (*Migne* XLVI, 581). *Greg. M.* c. 10 in 1 Reg. : Samuel Saul in principem unxit : Deus autem ei cor aliud immutavit, quia sacrorum ordinum sacramenta ab ecclesiae doctoribus foris accipimus, sed sacramentorum virtute ab omnipotenti Deo interius roboramus. Virtus vero Sacramenti gratia est Spiritus septiformis, quam certe gratiam qui accipiunt, quasi alio accepto corde immutantur etc.

§ 106 (*Suite*)

Les trois degrés du sacrement de l'Ordre : épiscopat, prêtrise, diaconat, ordres inférieurs.

De la prêtrise en général notre étude nous conduit aux divers degrés de la hiérarchie établie par Dieu.

A. Le ministère épiscopal, sa différence et sa supériorité sur la prêtrise, sans être encore exprimés en termes exacts sont cependant, au fond, clairement indiqués dans les lettres de l'Apôtre et dans les Actes des Apôtres ; et même en termes d'où nous pouvons déduire que l'Ordre qui préside à l'organisation essentielle de l'Eglise est d'institution divine, et c'est de là que l'apostolat s'est maintenu et s'est transmis dans l'Eglise. Dès le commencement du IIe siècle, nous avons vu dans les lettres de saint Ignace des différences accusées même dans la terminologie ; la supériorité du ministère épiscopal sur la prêtrise nettement affirmée en tant qu'elle donne son expression à l'unité de l'Eglise. De fait, autant la primauté est nécessaire pour représenter l'unité du corps du Christ et pour la constitution monarchique de l'Eglise, autant l'Episcopat est indispensable, pour grouper autour de centres déterminés les cercles divers et les parties les plus éloignées et les rattacher comme membres vivants au corps unitaire du Christ. Certainement il aurait dû s'en former dans la société ecclésiastique des chrétiens, si ceux-ci en étaient seulement venus à réaliser au vif l'idée de l'Eglise considérée comme le corps unique du Christ, telle que l'Apôtre l'avait développée. Mais l'épiscopat ne s'est pas formé ainsi ; il a été bien fondé par le Christ pour les Apôtres. C'est lui-même qui a formé la grande société des fidèles et qui s'en est fait un corps. A la fin du IIe siècle nous avons vu par tous les témoignages de l'histoire l'Episcopat figurer comme une phalange fermée qui garde et représente toute l'Eglise. Tertullien et Irénée démontrent l'apostolicité et l'authenticité de l'Eglise catholique en faisant remonter

jusqu'aux Apôtres la série de ses évêques. Partout ils forment pour ainsi dire le foyer duquel la vie surnaturelle, apportée par le Christ, se répand sur toutes les parties; ils sont à la tête des diverses églises entourés d'un conseil de prêtres et d'auxiliaires ; ils célèbrent avec eux et assistés par eux les saints mystères; ils infligent et surveillent la pénitence, consacrent les prêtres, donnent l'enseignement de l'Eglise, exercent le pouvoir exécutif, législatif et judiciaire. Dans les conciles qui se multiplièrent au cours du IIIe siècle, les évêques seuls ont voix délibérative ; ordinairement même, ils étaient seuls à y assister comme membres.

Cependant au cours du IVe siècle, un Arien, Aérius, s'étant brouillé avec son évêque Eusthathius de Sébaste, en vint à contester la supériorité des évêques sur les prêtres. Les autres erreurs d'Aérius nous intéressent moins[1]; nous remarquons seulement que, pour justifier son opinion, il s'appuya particulièrement sur les saintes Ecritures, dans lesquelles les mots *évêques* et *prêtres* sont employés l'un pour l'autre, où les prêtres et les diacres sont seuls nommés et où même (I Timoth. IV, 14) le pouvoir d'ordonner est attribué aux prêtres.

Saint Epiphane combattit vivement cette erreur; il pensa que dans les saintes Ecritures le mot *évêque*, qui vient si souvent, pouvait toujours être entendu au sens d'évêque proprement dit. Les Apôtres avaient dû, pensait-il, dans les communautés fondées par eux, se régler d'après les conditions particulières qu'ils y avaient trouvées. Dans diverses communautés ils avaient bien dû se borner à établir des prêtres et des diacres, tout en retenant dans leurs propres mains la direction suprême; dans d'autres, ils n'avaient ordonné qu'un évêque, mais toujours avec quelques diacres pour l'aider; aussi, dans les saintes Ecritures l'évêque était nommé avec les diacres[2]. Au reste la supériorité des évêques sur le prêtre était indiquée d'une manière indubitable dans

1. Cf. *Epiph.* Haer. 75. — 2. *Epiphan.* Haer. 75, 5.

les lettres pastorales de l'Apôtre (I Timoth. V, 1, 19), alors qu'il confère à Timothée puissance de juridiction supérieure sur tous les prêtres. En outre saint Epiphane peut invoquer la tradition de l'Eglise qui témoigne avec une complète unanimité que le pouvoir d'ordination sacerdotale, la force spirituelle de produire la prêtrise, n'appartient qu'à l'évêque, que seuls les ordres conférés par lui peuvent être déclarés valides[1].

Sur ce dernier point, tous les Pères sont en réalité d'un même avis, mais tous ne sont pas d'accord sur l'interprétation des passages bibliques où sont nommés les évêques et les prêtres. Théodoret croit, en effet, devoir conclure de Phil. I, 1, que ceux qui sont appelés évêques ont été des prêtres; par contre les prêtres munis d'un pouvoir épiscopal proprement dit et dont il reconnaît que l'institution vient de Dieu, ont été appelés apôtres[2].

Saint Jean Chrysostome a trouvé la bonne explication, quand il pense que les termes *évêques* et *prêtres* sont employés *promiscue* dans la sainte Ecriture et qu'ils n'ont été fixés que plus tard; que néanmoins le ministère des premiers a été supérieur à celui des seconds même dans les temps apostoliques[3].

La croyance à l'institution divine de l'Episcopat était tout à fait générale au temps apostolique; en dehors de celle

1. Ibid. c. 4 : Ἡ μὲν γὰρ ἐστι πατέρων γεννητικὴ τάξις· πατέρας γὰρ γεννᾷ τῇ ἐκκλησίᾳ. ...καὶ πῶς οἷόν τε ᾖ τὸν πρεσβύτερον καθιστᾷν, μὴ ἔχοντα χειροθεσίαν τοῦ χειροτονεῖν;

2. Cf. *Theod.* Interpr. ep. ad. Phil. 1, 1 : ep. 1 ad Tim. 3, 1 : Τοὺς αὐτοὺς ἐκάλουν ποτὲ πρεσβυτέρους καὶ ἐπισκόπους· τοὺς δὲ νῦν καλουμένους ἀποστόλους ὠνόμαζον· τοῦ δὲ χρόνου προϊόντος τὸ μὲν τῆς ἀποστολῆς ὄνομα τοῖς ἀληθῶς ἀποστόλοις κατέλιπον· τὴν δὲ τῆς ἐπισκοπῆς προσηγορίαν τοῖς πάλαι καλουμένοις ἀποστόλοις κατέλιπον.

3. *Chrysost.* In ep. ad. Philipp. hom. 1, 1 : Συνεπισκόποις καὶ διακόνοις· τί τοῦτο; μιᾶς πόλεως πολλοὶ ἐπίσκοποι ἦσαν; οὐδαμῶς, ἀλλὰ τοὺς πρεσβυτέρους οὕτως ἐκάλεσε· τότε γὰρ τέως ἐκοινώνουν τοῖς ὀνόμασι· καὶ διάκονος ὁ ἐπισκοπος ἐλέγετο· διὰ τοῦτο γράφων Τιμοθέῳ ἔλεγε, τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον, ἐπισκόπῳ ὄντι. ...καὶ οἱ πρεσβύτεροι τὸ παλαιὸν ἐκαλοῦντο ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι τοῦ Χριστοῦ. ...λοιπὸν δὲ τὸ ἰδιάζον ἑκάστῳ ἀπονενέμηται ὄνομα, ὁ ἐπισκοπος καὶ ὁ πρεσβύτερος.

d'Aérius on ne connaît aucune tentative pour supprimer le ministère épiscopal comme une création *ex jure ecclesiastico* postérieure à la période apostolique. Au contraire on était partout convaincu de sa nécessité absolue pour l'essence de l'Eglise.

Un seul des Pères, saint Jérôme, paraît avoir en divers passages protesté contre le droit divin de l'épiscopat et expliqué sa supériorité sur la prêtrise simplement *ex jure ecclesiastico*. Si nous y regardons cependant de plus près nous voyons qu'il suppose toujours, bien qu'il affirme expressément la supériorité du ministère sacerdotal sur celui des diacres, que la plénitude des pouvoirs d'ordre n'a pas été conférée par les Apôtres à tous les prêtres, mais seulement à ceux qui à cause de ce privilège et d'autres qui s'y sont adjoints plus tard, ont été honorés spécialement du titre épiscopal. Pour réfréner en effet l'ambition des diacres, parmi lesquels l'archidiacre arrivait dans les églises importantes à une situation de plus en plus élevée [1], son intention dans la 146e lettre *(ad Evangelum)* est de rapprocher autant que possible la dignité sacerdotale de la dignité épiscopale, alors que dans l'action principale la préparation à l'Eucharistie, en tant que corps et sang du Christ, l'une comme l'autre avait la plénitude des pouvoirs [2]. Les prêtres étaient nommés évêques dans la sainte Ecriture, dit-il, particulièrement dans Phil. I, 1 et Actes des Ap. XX, 17 et 20, et il continue en ces termes : « Cependant, afin que par amour de la discussion personne ne vienne à soutenir que dans une seule église il y a eu plusieurs évêques (évêques au sens propre du mot) qu'on entende encore un autre témoignage [3], duquel il résulte selon toute apparence qu'évêque

1. Dans l'église de Rome au IIIe siècle l'archidiacre était souvent choisi pour succéder à l'évêque.

2. On invoque bien saint Jérôme comme une autorité contre le ministère épiscopal, mais on se garde bien de dire chez les Protestants comment il a combattu le sacerdoce universel et reconnu aux seuls prêtres et aux évêques le pouvoir de consacrer.

3. Cf. *Hier.* Ep. 146, 1 (ed. *Vallarsi*) : Nam cum Apostolus perspicue doceat, eosdem esse presbyteros quos episcopos : quid patitur mensarum

et prêtre sont chez l'Apôtre une seule et même chose ». Il s'appuie alors sur la lettre de l'Apôtre à Tite, en montrant que parmi les prêtres que Tite devait établir en Crète il fallait entendre des évêques proprement dits, parce que, quand il s'agissait d'expliquer leurs fonctions propres, il était question d'ἐπίσκοπος au singulier. On ne pouvait également voir que des évêques proprement dits parmi les prêtres (d'après I Tim. IV, 4) par l'imposition des mains desquels Timothée avait reçu la grâce. Pierre lui-même, qui possédait la plus haute autorité épiscopale, s'appelle un prêtre comme les autres (συνπρεσβύτερος) et il exhorte les prêtres à garder et à surveiller la communauté chrétienne non par contrainte, mais librement en Dieu; le mot ἐπισκοποῦντες employé en grec est le verbe correspondant à ἐπίσκοπος[1]. De même, ajoute saint Jérôme, l'Apôtre Jean s'appelait prêtre[2].

Dans cette lettre il est donc supposé toujours que au temps apostolique il y a eu des évêques propres différents des prêtres; de la confusion des noms saint Jérôme entend seulement prouver que le prêtre relativement au pouvoir sacramentel (*potestas ordinis*) est à peu près l'égal de l'évêque : « Mais ajoute-t-il, il est vrai, que plus tard l'un d'eux a été choisi pour être supérieur aux autres; cela fut fait pour éviter le schisme, afin que chacun ne s'appropriât exclusivement l'Eglise du Christ et n'occasionnât des divisions. Car même à Alexandrie les prêtres ont, de Marc l'Evangéliste aux évêques Héraclée et Denis, pris toujours l'un d'entre eux, pour le placer à leur tête et le nommer évêque comme quand l'armée proclame un empereur ou quand les diacres nomment archidiacre celui qu'ils reconnaissent comme le plus capable d'entre eux. Que fait donc

et viduarum minister, ut supra eos se tumidus efferat, ad quorum preces Christi corpus sanguisque conficitur ? — L. c. : Ac ne quis contentiose in una ecclesia plures episcopos fuisse contendat, audi et aliud testimonium.

1. Petr. 5, 1, 2. — 2. 2 Joan. 1. 3 Joan. 1.

l'évêque que le prêtre ne le fasse aussi, à l'exception[1] de l'ordination ? »

Saint Jérôme n'est pas pour la question dogmatique, surtout quand on le prend, non comme témoin de la tradition de l'Eglise, mais avec ses allusions et ses essais d'explication, une autorité qui s'impose, car avec son tempérament fougueux, il n'a pas su se tenir à l'abri de toute exagération. Il faut encore tenir compte de cela, quand il paraît faire dériver la supériorité de l'évêque sur le prêtre *ex jure ecclesiastico* et qu'il la rapproche des rapports d'archidiacre et de diacre. Il se peut encore sans doute que dans quelques églises les Apôtres n'aient établi qu'un collège de prêtres, comme l'admet saint Epiphane (v. Haer. 75) et que plus tard après leur mort le maintien de l'unité de l'Eglise ait exigé l'institution d'un évêque. Mais que les pouvoirs particuliers à l'évêque lui aient été donnés par Dieu même, que la fonction épiscopale ait été voulue et réglée par lui, saint Jérôme ne le conteste pas cependant ; il le suppose plutôt quand il attribue exclusivement aux évêques le pouvoir d'ordonner. Quand cependant il attache au droit électoral des prêtres, lors de la vacance du siège à Alexandrie, une si grande importance pour relever la dignité des prêtres, il oublie que cet état de choses existait déjà dans l'église de Rome. A l'origine, l'établissement des évêques fut l'œuvre des Apôtres et des disciples des Apôtres et leurs successeurs sur les sièges importants gardèrent un certain droit d'institution ; c'est de là que prirent naissance et grandirent les droits patriarcaux des églises apostoliques sur celles qui leur étaient soumises. Cependant même alors, conformément à l'usage, on dut

1. *Hier.* 1. c. : Quod autem postea unus electus est, qui ceteris praeponeretur, in schismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi ecclesiam rumperet. Nam et Alexandriae a Marco evangelista usque ad Heracleam et Dionysium episcopos, presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collocatum, episcopum nominabant : quomodo si exercitus imperatorem faciat; aut diaconi eligant de se, quem industrium noverint, et archidiaconum vocent. Quid enim facit, excepta ordinatione, episcopus, quod presbyter non faciat ?

au moins ordinairement tenir compte des vœux du clergé et du peuple de ces églises. Ceci avait lieu même pour l'admission à la prêtrise. Mais le concile de Nicée[1] régla que pour l'institution des sièges épiscopaux là où n'existaient pas des droits particuliers de certaines églises, c'est-à-dire, des églises patriarcales, les évêques de la province réunis en concile provincial devaient y procéder. Par là furent donnés aux évêques de nouveaux privilèges qui les élevèrent encore au-dessus de la condition des prêtres, et saint Jérôme rapporte même, à l'endroit cité plus haut, qu'originellement ce n'était pas là l'usage de toutes les églises. C'est cet antique mode d'élection par les prêtres qui sera au moyen âge introduit en plusieurs endroits[2]. Néanmoins on pouvait être tenté d'expliquer autrement la conception que saint Jérôme se faisait du ministère épiscopal et de lui attribuer l'opinion qu'au début, à Alexandrie, un membre du presbyterium était placé, à la mort de l'évêque, à la tête de l'église sans une nouvelle consécration. Il a été seulement remarqué, par contre, que le saint docteur n'affirme ni ne nie de consécration chez les anciens évêques d'Alexandrie[3]. Tout aussi embarrassante est l'opinion qu'il expose dans le com-

1. Canon 4.

2. Dans la même lettre 146 de saint Jérôme on lit (§ 2) : Presbyter et Episcopus, aliud aetatis, aliud dignitatis est nomen. Unde et ad Titum et ad Timotheum de ordinatione episcopi et diaconi dicitur, de presbyteris omnino reticetur, quia in episcopo et presbyter continetur.

3. Plus développée est encore l'histoire des plus anciens chefs de l'Eglise d'Alexandrie que donna plus tard un des patriarches de cette église, Eutychius (dont la chronique arabe a été publiée par Seldenus avec une traduction latine) pour montrer que le ministère épiscopal était seulement *de jure ecclesiastico*. Cf. Morin. De ord. P. III, VII, 7. D'après cette histoire l'état de la vieille Eglise alexandrine est présenté comme une exception à la règle; puisque les prêtres eux-mêmes auraient conféré la consécration à leur élu, jusqu'à ce que le patriarche Démétrius (vers 240) eut établi en Egypte trois évêques, par qui à l'avenir la consécration pourrait être faite. Mais ceci est extrêmement invraisemblable, puisque l'évêque Alexandre informa jusqu'à 100 évêques de l'apparition de l'Arianisme, et il est tout aussi invraisemblable que le même Alexandre ait conféré aux évêques voisins d'Alexandrie le droit d'élire le patriarche et l'ait enlevé aux prêtres d'Alexandrie. L'élection d'Athanase prouve le contraire.

mentaire sur l'épître à Tite : « Prêtre est donc même chose qu'évêque, et avant que par l'instigation du diable les divisions eurent pris naissance dans l'Eglise ou qu'on dit parmi le peuple : je suis à Paul, moi à Apollon, moi au Christ » les communautés étaient gouvernées par le conseil collectif des prêtres. Mais lorsque chacun eut regardé comme siens et non comme du Seigneur ceux qu'il avait baptisés, alors il fut décidé pour le monde entier que parmi les prêtres il en serait choisi un qui serait placé à la tête des autres afin qu'il s'occupât du gouvernement de l'Eglise et que les commencements de schisme fussent étouffés. Si quelqu'un voulait regarder comme notre opinion personnelle et non comme la doctrine de la sainte Ecriture que prêtre et évêque sont une seule et même personne, que l'un de ces mots désigne l'âge et l'autre la fonction, qu'il lise dans l'épître aux Philippiens ces paroles : « Paul et Timothée, serviteurs de Jésus-Christ, à tous les saints du Christ Jésus à Philippes avec les évêques et diacres grâce et paix. » Philippes n'est qu'une ville de Macédoine. Sûrement il ne pouvait y avoir dans une seule ville plusieurs de ceux que nous appelons évêques. Mais parce que pour le nom l'évêque était alors la même chose que le prêtre, il parle des évêques comme il anrait parlé des prêtres. Peu à peu pour couper court aux commencements de schisme, le gouvernement fut confié à un seul. Comme donc les prêtres savent qu'ils sont soumis d'après la coutume de l'Eglise à celui qui leur est préposé ; les évêques peuvent donc savoir aussi qu'ils ont la supériorité sur les prêtres, en vertu de la coutume plus que par institution divine et qu'ils doivent gouverner l'Eglise en commun avec eux et imiter Moïse qui certes avait le pouvoir de gouverner à lui seul le peuple d'Israël et qui ne s'en adjoignit pas moins soixante-dix conseillers avec l'aide desquels il voulut diriger le peuple ».

Le danger des divisions peut avoir donné lieu çà ou là à établir un seul évêque à la place du collège des prêtres ; le saint docteur ne porte pas encore atteinte au dogme, quand il soutient que plusieurs des droits de l'évêque dérivent

ex jure ecclesiastico, aussi longtemps du moins qu'il maintient l'institution divine de l'épiscopat et de ses droits essentiels. Et malgré son désir de mettre la prêtrise au premier plan il ne l'a fait voir qu'au second rang.

En effet dans tout son commentaire il suppose qu'il ne pouvait y avoir qu'un évêque par communauté et que le gouvernement lui appartenait au même titre qu'à Moïse, l'élu de Dieu, qui s'adjoignit un conseil d'anciens.

Cependant une question reste bien obscure dans l'exposé de saint Jérôme; le ministère épiscopal, y compris le pouvoir d'ordination, était-il conféré seulement à l'élu par le choix des prêtres, ou bien celui-ci lui était-il communiqué par une bénédiction et une consécration particulières accomplies par les évêques? Même quand la première hypothèse eût été l'opinion de notre docteur et qu'elle eût été appuyée par son récit sur la série des évêques dans l'église alexandrine, ce serait là seulement hypothèse d'un seul docteur sur l'antique état de l'Eglise et nullement une attestation de la tradition doctrinale. De fait, cette opinion a été défendue plus tard par des théologiens catholiques, comme Morin[1]. Si même on pouvait s'appuyer sur le passage de l'ép. I à Timothée IV, 14, le sens de ces paroles rapproché du passage de l'ép. II à Timothée, I, 6, est seulement que l'Apôtre a imposé les mains à Timothée avec l'assistance des prêtres et lui a communiqué les grâces nécessaires pour son ministère. Donc il y a ici parfait accord avec la tradition.

Sur l'Eglise romaine nous possédons un témoignage important du milieu du IIIe siècle, dans la lettre du pape Corneille à Fabien. Il y est dit comment Novatien, après avoir été ordonné prêtre par l'évêque romain d'alors, avait

1. Cf. Morinus. *De sacr. ord.* P. III exerc. III c. 2. Les témoignages rapportés là, appartiennent en grande partie à des auteurs inconnus, tels que l'Ambrosiaster sur I. Tim., ou bien ils sont sans valeur : p. ex. celui qui est tiré de la 19e lettre de saint Augustin, quand il fait dériver la terminologie ou les expressions « évêques » et « prêtres » de l'usage, de l'Eglise sans rien dire de l'établissement même de ces fonctions, ou bien ce sont de simples développements de la proposition de saint Jérôme, comme nous en trouvons dans Isidore de Séville, Bède, Alcuin, Amalaire, Hincmar etc.

su se faire donner encore l'ordination épiscopale par trois autres évêques italiens[1]. Sur l'Eglise de l'Afrique du Nord nous avons un témoignage indirect dans le schisme donatiste, puisque les schismatiques se refusaient à reconnaître l'évêque Cécilien, justement parce qu'il avait été sacré par un traditeur. Ils regardaient donc la consécration valide comme une condition indispensable pour l'exercice du ministère pastoral et pour la transmission du pouvoir d'ordination. Les orthodoxes étaient également de cet avis et ils cherchaient à établir que Cécilien avait été ordonné validement. Le concile d'Ancyre, qui fut tenu entre les années 314 et 318, dit dans son 18e canon. « Si des évêques élus ne sont pas acceptés par le diocèse pour lequel ils sont nommés et s'ingèrent dans d'autres diocèses, s'ils font violence aux évêques qui y sont établis ou soulèvent des troubles contre eux... il faut les exclure de la communion... Mais s'ils fomentent des divisions contre l'évêque du lieu, ils doivent être déposés et écartés de la dignité du sacerdoce. » Par conséquent les prêtres qui ont été élus évêques, mais n'ont pas encore été consacrés et trouvent des résistances dans les diocèses qui leur étaient destinés, peuvent rester comme prêtres dans leur diocèse d'origine, s'ils se contentent de leur dignité sacerdotale et ne font pas d'opposition à leur évêque. L'élection ne suffisait donc pas dans la pensée des Pères pour la dignité épiscopale et le pouvoir d'ordination. Nous voyons la même chose dans la conduite suivie à l'égard des évêques hérétiques et schismatiques. Si ceux-ci étaient validement consacrés, on considérait aussi comme valide l'ordination sacerdotale conférée par eux. Cependant ils n'avaient pu obtenir ce pouvoir par le fait de l'élection (l'élection faite dans une communauté hérétique ou schismatique n'était pas considérée comme valide) mais seulement par la consécration. A cet égard le concile de Nicée décida à propos des évêques et des clercs méléciens que lors de leur retour à l'Eglise leur consécration serait confirmée

1. Cf. *Eusèb.* H. E. VI, 43.

par une nouvelle imposition des mains et qu'ils resteraient dans leur dignité jusqu'à ce que dans leurs églises il se fût produit quelque place vacante et que ceux qui auraient été reçus récemment pourraient être élus par le peuple et une fois confirmés par l'évêque d'Alexandrie ils pourraient occuper ces places. L'exercice du pouvoir d'ordination ne leur était pas accordé tant qu'ils n'étaient pas établis régulièrement dans l'Eglise pour un diocèse[1]. Le concile prit à peu près les mêmes dispositions à l'égard des prêtres et des évêques novatiens, quand ils retourneraient à l'Eglise. Ils devaient rester dans leur fonction et dans leur dignité s'il n'y avait pas de clergé catholique dans leur communauté. Mais si alors il y avait dans cette communauté un évêque catholique, celui-ci peut laisser le Novatien converti partager le titre d'évêque, quoiqu'il reste lui-même le seul dépositaire légitime du droit de juridiction ; ou bien il peut lui confier une place de chorévêque ou de prêtre, afin qu'il n'y ait qu'un évêque par ville[2]. Dans quel sens ces canons doivent-ils être entendus, l'histoire de l'Eglise des temps ultérieurs ne laisse point de doute à cet égard, puisque dans la suite la même décision fut toujours suivie à l'égard des évêques hérétiques et schismatiques dans leur retour à l'Eglise[3].

Nous possédons en outre des prescriptions spéciales sur la collation de la consécration épiscopale et sur ses différences

1. Cf. *Socr.* H. E. I, 9. *Theod.* H. E. I, 9.

2. Canon 8 : *Ἔνθα μὲν οὖν πάντες, εἴτε ἐν κώμαις, εἴτε ἐν πόλεσιν αὐτοὶ εὑρίσκοιντο χειροτονηθέντες, οἱ εὑρισκόμενοι ἐν τῷ κλήρῳ ἔσονται ἐν τῷ αὐτῷ σχήματι· εἰ δὲ τοῦ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου ὄντος προσέρχονταί τινες, πρόδηλον, ὡς ὁ μὲν ἐπίσκοπος τῆς ἐκκλησίας ἕξει τὸ ἀξίωμα τοῦ ἐπισκόπου, ὁ δὲ ὀνομαζόμενος παρὰ τοῖς λεγομένοις Καθαροῖς ἐπίσκοπος τὴν τοῦ πρεσβυτέρου τιμὴν ἕξει· εἰ μὴ ἄρα δοκοίη τῷ ἐπισκόπῳ, τῆς τιμῆς τοῦ ὀνόματος αὐτὸν μετέχειν.*

3. Divers Pères, à la vérité, qui protestaient contre la validité du baptême des hérétiques ne pouvaient admettre davantage celle de la consécration sacerdotale chez les hérétiques ; de ce nombre est saint Basile, quand il écrit (Ep. 341) : « Je ne reconnais comme évêque ni ne compte au nombre de prêtres du Christ celui qui a reçu des mains profanes pour la destruction de la foi l'autorité du commandement... Ecris cela afin que personne ne se fasse admettre dans leur communauté et qu'après avoir obtenu l'imposition des mains et être ensuite rentré dans l'Eglise, ne veuille exiger d'être compté au nombre des prêtres ».

d'avec la prêtrise. Les constitutions apostoliques qui ne sont, il est vrai, que du commencement du v[e] siècle, nous font connaître la liturgie de la consécration de l'évêque et elles remarquent qu'elle doit toujours être conférée par un évêque avec l'assistance de deux autres et avec des cérémonies spéciales[1]. Le concile de Nicée exige dans son IV[e] canon la présence d'au moins trois évêques pour présider les conciles provinciaux réunis pour le choix des évêques et l'imposition des mains. On ne connaît pas dans tous les temps anciens, un seul exemple d'une consécration sacerdotale conférée par un prêtre regardée comme valide dans l'Eglise. On aurait dû pourtant s'y attendre, si l'élection du chef du presbyterium avait suffi pour faire de lui un évêque. On peut donc signaler ici le cas qui eut lieu dans l'église d'Alexandrie ; la plainte portée contre Athanase pour avoir, disait-on, brisé le calice d'un certain Ischyras, dans son oratoire. Mais cet Ischyras avait été consacré par un prêtre du nom de Colluthus, il n'était donc pas prêtre ; cela suffit à tous pour repousser l'accusation. « Comment donc un simple particulier, demande saint Athanase[2], peut-il avoir le calice eucharistique dans sa maison? »

On peut même faire valoir un autre argument contre l'opinion opposée. Si en effet l'élection devait donner au président du presbyterium le pouvoir épiscopal de l'ordination des prêtres, on s'attendrait à ce qu'il ne pût la conférer validement qu'à ses seuls sujets sur lesquels il possède juridiction. Mais toute la tradition proteste du contraire. L'ordination sacerdotale conférée par un évêque étranger a été partout regardée comme valide tout comme celle qui est conférée par les schismatiques[3].

1. L. VIII, 16. Cf. III, 21. Dans le cas de nécessité, il est vrai, d'après les Const. VIII, 27 et d'après la décision du pape saint Grégoire le Grand chez Bède (H. Angl. I, 27) la consécration peut être validement accomplie par un seul évêque. Le premier des canons apostoliques parle de deux ou de trois évêques.

2. Apol. c. 12, p. 106.

3. Saint Jérôme parle d'un exemple de ce genre (Ep. 82 ad Theoph. adv. Joan.) alors que saint Epiphane ordonna prêtre dans une localité dépen-

Enfin on peut citer les décrets des anciens conciles sur les chorévêques. Ceux-ci sont mentionnés en Orient, d'abord aux conciles d'Ancyre et de Néocésarée (314-325), en Occident au concile de Reims (420)[1]. Quelques-uns d'entre eux, comme on peut le conclure du VIIIe canon de Nicée[2], étaient des évêques proprement dits avec consécration, d'autres de simples prêtres. Dans le premier cas, ils pouvaient bien validement ordonner des prêtres et des diacres, mais pour éviter des désordres et pour sauvegarder l'unité, les conciles défendaient aux chorévêques d'exercer leur pouvoir sans une mention particulière de leur supérieur, de l'évêque de la cité[3].

Ce qu'il y a de plus décisif contre l'essai tenté par saint Jérôme pour expliquer l'origine de l'épiscopat nous reste encore à mentionner. Il n'a pas seulement contre lui la doctrine et la constitution tout entière de l'Eglise au IIIe et au IVe siècle, qui suppose comme universellement reconnue l'institution divine de l'épiscopat, mais encore une multitude de témoignages des temps postérieurs aux Apôtres[4]. L'apparition du ministère épiscopal ne se produisit pas généralement de la façon indiquée par saint Jérôme. Timothée et

dante du diocèse d'Eleuthéropolis un frère de saint Jérôme nommé Paulinien, pour le monastère de Bethléem, ce que l'évêque Jean de Jérusalem ne déclara pas invalide, mais bien un attentat illégal sur les droits d'un autre.

1. Cf. Morinus, De ordin. III, IV, 1.

2. Morinus prétend, il est vrai, démontrer du même endroit que tous les chorévêques n'ont été que prêtres et étaient délégués pour la collation de la prêtrise. Mais l'histoire des origines chrétiennes n'admet pas cette supposition.

3. Cf. Le 10e canon du concile d'Antioche (341): « Les évêques des villages ou des campagnes qu'on appelle chorévêques, quoiqu'ils aient reçu la consécration, doivent, ainsi l'a décidé le saint concile, respecter les limites et administrer les églises qui leur sont soumises et borner leurs soins à celles-là; ils peuvent bien établir des lecteurs, des sous-diacres et des exorcistes; mais qu'ils se gardent d'ordonner un prêtre ou des diacres sans l'évêque de la cité au ressort de laquelle appartiennent le chorévêque et le pays. Si quelqu'un ose transgresser cet ordre, qu'il soit dépouillé de la dignité qu'il possède ».

4 Const. Apost. VII, 47. *Euseb.* H. E. II, 1.

Tite furent institués évêques par la disposition et la consécration de l'Apôtre. Le mode d'institution indiqué par saint Jérôme n'est pas davantage admissible pour le premier évêque de Jérusalem, dont Siméon fut le successeur, ni pour le premier évêque d'Antioche, le prince des Apôtres, qui se donna pour successeur Evodius, ni pour le premier évêque d'Alexandrie, saint Marc qui y fut établi par Pierre[1]. Quand plus tard saint Irénée et Tertullien donnent la série des évêques dans les églises apostoliques et s'ils s'appuient sur cette série non interrompue de témoins comme sur une preuve de l'apostolicité et de la vérité de l'Eglise; cette démonstration eût été sans autorité dès qu'on aurait pu supposer que cette série n'était nullement ininterrompue, et que le ministère épiscopal pouvait se produire[2] spontanément et uniquement comme un dérivé du ministère sacerdotal.

La consécration épiscopale que nous avons appris à regarder comme la source du pouvoir d'ordination sacerdotale est-elle un sacrement proprement dit, différent de l'ordination, sacerdotale, nous ne l'avons pas expliqué dans ce qui précède. Cependant cela résulte, au moins déjà avec beaucoup de vraisemblance, de ce qui a été dit jusqu'ici, quoique cela n'ait pas été étudié et professé par les anciens Pères.

A côté des deux plus hauts degrés de la hiérarchie qui ont été, nous l'avons prouvé, institués par Dieu, il en exista dès le commencement un troisième, le diaconat qui leur était inférieur par le rang. Que Dieu lui-même ait donné mission aux Apôtres de l'établir, cela n'est pas indiqué expressément dans l'Ecriture sainte, mais l'Eglise le déduit de la tradition

1. Const. Apost. VII, 47.

2. En général il est impossible de trouver trace dans toute l'antiquité chrétienne d'une ordination sacerdotale qui, conférée par un prêtre, ait été regardée comme valide. On n'a cité qu'un passage de la première lettre de Léon, où il parle de clercs qui, ordonnés par de faux évêques, purent être néanmoins considérés comme validement ordonnés, quand l'Ordinaire avait donné son consentement. Mais ce passage ne décide pas si ces faux évêques n'étaient pas des évêques réellement consacrés et s'ils devaient être considérés comme clercs ou prêtres. Cf. Petau. *De eccl. hier.* II, 10, 12 sqq.

orale, parce que cet ordre se rencontre dès le début dans toutes les Eglises et qu'il est reconnu expressément ou tacitement par tous les Pères comme une institution divine en immuable. Voilà donc mentionnés trois degrés de la hiérarchie et non seulement par saint Ignace dans ses lettres, mais par Justin[1], Clément d'Alexandrie[2], Origène[3], Tertullien[4] et Cyprien[5], et les Pères des âges postérieurs et connaissent encore d'autres degrés, qui leur sont antérieurs et qui préparent au sacerdoce.

Les fonctions des diacres sont, quant à leur essence, toujours restées les mêmes, c'est-à-dire telles qu'elles leur avaient été confiées par les Apôtres, selon que le dit la sainte Ecriture. Ils se tenaient à côté des évêques et des prêtres comme leurs auxiliaires et serviteurs dans leur ministère doctoral, sacerdotal et pastoral. A ce dernier point de vue les premiers diacres eurent à s'occuper de la propagation de l'Evangile par l'enseignement et la prédication. Dans la suite des temps cela cessa plus ou moins, puisque même les prêtres dans les églises épiscopales, au moins en quelques contrées, ne participèrent que rarement au ministère pastoral, c'est-à-dire à la prédication. Ainsi les Constitutions apostoliques ne permettent plus aux diacres que de lire l'Evangile. L'évêque Démétrius d'Alexandrie[6] exprime son étonnement de voir que l'évêque de Césarée a permis à Origène de prêcher alors qu'il n'était pas prêtre; par contre on faisait valoir, en Palestine, qu'il n'y avait là rien de contraire à l'usage de l'Eglise. De la participation des diacres à la prédication dans l'église d'Alexandrie, il n'est pas fait mention dans les temps suivants, mais bien de celle des prêtres. Après l'apparition de l'hérésie arienne il fut, en effet, défendu là aux prêtres de prêcher. D'autre part nous savons que le diacre Athanase figura dans le concile de Nicée[7].

Les diacres ne remplirent plus que ces fonctions d'auxi-

1. Apol. I, 65. — 2. Paed. III, 12 Strom. VI, 13; VII, 1.
3. Ad. Rom. II, 1. — 4. De fuga in pers. c. 11; De bapt. c. 17.
5. L. II, 57. Cf. *Sozom.* H. E. VII, 19. — 6. *Euseb.* H. E. VI, 13.
7. *Socr.* H. E. V, 21. *Sozom.* H. E. VII, 19.

liaires auprès des prêtres. Les Constitutions apostoliques[1] marquent expressément que les diacres doivent servir le prêtre dans les saints mystères et distribuer la sainte communion au peuple. Tel fut bientôt l'usage général de l'Eglise[2]. Mais plus tard cette dernière fonction fut interdite aux diacres, quand un prêtre était présent, au moins dans plusieurs églises[3]. En outre ils conféraient souvent le sacrement de baptême[4]. Pour la surveillance des pénitents ils assistaient également l'évêque pour lui venir en aide, quoique l'administration propre du sacrement de pénitence ne leur fût pas plus permise[5] que l'oblation du saint sacrifice[6].

Les diacres avaient su s'acquérir une haute autorité dans les grandes églises, surtout l'archidiacre, grâce à leur participation à l'administration des biens de l'Eglise et à tout ce qui s'y rattachait. Çà et là, il en résulta chez eux des prétentions et un orgueil contre lesquels saint Jérôme[7] surtout et divers conciles eurent à lutter[8].

C. Les autres degrés inférieurs de la hiérarchie n'offrent aucun intérêt; leur institution divine ne peut être démontrée que d'une façon négative tout au plus. Ils sont nés peu à peu au cours des siècles de la nécessité pratique d'avoir des personnes plus appropriées aux différentes fonctions ecclésiastiques devenues nécessaires et de faire passer les divers candidats à la prêtrise à travers les divers degrés d'une préparation générale. Le témoignage le plus clair que nous ayons sur la hiérarchie des rangs inférieurs nous le trouvons au milieu du IIIe siècle dans la lettre où le pape Corneille indique exactement à l'évêque Fabius d'Antioche la matricule de l'Eglise romaine. D'après cette lettre celle-ci avait alors 44 prêtres, 7 diacres (ce nombre était

1. L. VIII, 28.
2. Le concile de Nicée (can. 18) défend aux diacres de donner la sainte communion aux prêtres; ils peuvent donc le faire aux autres.
3. Conc. Avel. II, c. 15. Conc. Carth. IV, c. 38.
4. Conc. Eliber. c. 77.
5. *Hist. des Dogmes* I, 513 (2e éd. al.).
6. Cf. *Hier.* Ep. 146 (ed. *Vallarsi*). Sur ce passage v. plus haut, § 106, n. 3.
7. Ibid. — 8. Cf. Conc. Nic. can. 18.

fixe dans la plupart des églises), 7 sous-diacres, 42 acolytes, des exorcistes, lecteurs et portiers[1] au nombre de 52. Dans l'Eglise orientale on connaissait les sous-diacres dès les temps de saint Athanase[2] et au concile d'Antioche (341) on mentionne à côté d'eux des lecteurs et des exorcistes. Le concile de Laodicée[3] de la seconde moitié du IV[e] siècle fait mention dans le 24[e] canon, en dehors des sous-diacres, des lecteurs des exorcistes et des portiers, par contre on ne trouve pas d'acolytes dans l'Eglise orientale. Aussi ces derniers ordres ne peuvent prétendre au caractère sacramentel ; car il leur manque le fait d'une institution divine indubitable.

§ 107 *(Suite)*

Doctrine et pratique de l'ancienne Eglise relativement au signe extérieur, aux effets, au ministre et au sujet de l'ordination sacerdotale.

1. Le signe extérieur et l'action symbolique qui accompagnait l'introduction dans les divers rangs de la hiérarchie fut appelé en général, selon les termes même de la sainte Ecriture (Act. des Ap. 14, 23, II Cor. VIII, 19), imposition des mains (χειροτονία) au moins dans les rituels ; par contre Denis, le pseudo-Aréopagite, parle d'une ἱερατικὴ τελείωσις.

Dans la consécration des évêques on employait en outre, au moins dans quelques endroits, l'imposition du livre des Evangiles sur la tête et les épaules de celui qui était à consacrer[4] ; en plus tous les rituels s'accordent pour l'imposition des mains[5].

La forme qui accompagnait l'imposition des mains était, d'après le rituel romain, conçue en ces termes : « *Accipe*

1. *Euseb.* H. E. VI, 43. — 2. Hist. Arian. c. 60.
3. Cf. Can. Apost. 68.
4. Const. Apost. VIII, 4. *Dionys.* De eccl. hier. c. 5. Cf. *Morinus*, De ord. P. III. E. II, 2, 3.
5. Cf. *Morinus* l. c. Même le concile de Nicée (can. 4) suppose l'imposition des mains comme un signe extérieur.

spiritum sanctum ; » mais les rituels orientaux ont une forme déprécative qui ordinairement accompagne une prière à haute voix en faveur de l'élection et de l'ordination. Il faut en dire autant des rites des sectes orientales[1].

Dans l'ordination à la prêtrise dès le début on préludait spécialement par une imposition des mains qui même est seule mentionnée dans les textes de l'ancienne Eglise[2]. Au moyen âge, il se produisit, il est vrai, d'autres opinions sur le signe extérieur, parce que le rite sacramentel était entouré de beaucoup de cérémonies. Quelques-uns voulaient en effet voir le signe extérieur essentiel dans la tradition des instruments symbolisant le saint sacrifice, d'autres dans l'imposition des mains ; mais ils étaient d'avis différent, quand il s'agissait d'indiquer le rapport réciproque des deux éléments : l'un et l'autre étaient considérés comme des membres se conditionnant ou se complétant l'un l'autre, et ceci en ce sens que la tradition des vases sacrés indiquait et conférait le pouvoir sur le corps sacramentel du Seigneur et l'imposition des mains sur son corps mystique. Enfin, une quatrième opinion voulait voir le signe extérieur dans l'imposition des mains et dans la consécration qui l'accompagnait. Morin a fourni la preuve que l'antiquité chrétienne n'a connu que l'imposition des mains et la prière qui l'accompagnait[3]. D'une façon plus précise c'est l'imposition des mains des évêques et des prêtres assistants, mise au second rang d'après le rituel romain qui doit être considérée

1. Cf. *Denzinger*, Rit. Orient. I, 136 sq.

2. Cf. Ep. Corn. apud. *Euseb.* H. E. VI, 43. *Ambr.* Ep. 22, 2 (ed. *Maur.*): Adhibitis etiam quibus per nos manus imponenda foret, sic sancti martyres eminere coeperunt.

3. Il s'appuie sur le rite indiqué par les Const. Apost. (VIII, 16, 17) comme sur Denys l'Aréopagite (De eccl. hier. c. 5), sur les indications de Théodoret (Hist. relig. c. 13, 19) et de saint Jérôme (In Is. 58, 10) : Plerique nostrorum χειροτονίαν, id est ordinationem Clericorum, quae non solum ad imprecationem vocis sed ad impositionem impletur manus (ne scilicet, ut in quibusdam risimus vocis imprecatio clandestina clericos ordinet nescientes) sic intelligunt, ut assumant testimonium Pauli scribentis ad Timotheum : Manus cito nemini imposueris. V. d'autres passages chez *Morinus*, De ord. P. III. VIII, 3.

comme le signe essentiel dans l'ordination à la prêtrise; par contre dans l'ordination au diaconat l'imposition des mains est accomplie par l'évêque seul[1].

La forme, c'est-à-dire la prière, jointe à l'imposition des mains dans l'ordination des prêtres ou des diacres ne doit pas être prise telle qu'elle est maintenant, pour un impératif, mais pour une prière comme le montrent les anciens rituels et d'autres indications des Pères[2].

2. L'effet de l'imposition des mains est exprimé en partie par la prière du consécrateur. Elle consiste dans la communication du Saint-Esprit pour la multiplication de la grâce sanctifiante et pour la confirmation des grâces actuelles, puis dans la collation du pouvoir hiératique de l'administration des moyens de salut et finalement dans un caractère ineffaçable qui est imprimé dans l'âme du consacré[3].

Sur la grâce de la consécration, la sainte Ecriture s'exprime déjà en termes assez clairs quand elle indique comme un de ses effets les charismes et en même temps la grâce, ce qui s'entend en général de la grâce sanctifiante[4]. Les Pères enseignent la même chose. La collation du pouvoir hiératique a été si bien considérée unanimement par tous comme dépendante de l'imposition sacramentelle des mains que jamais personne ne fut admis dans l'Eglise

1. Conc. Carth. IV. can. 3: Presbyter cum ordinatur, episcopo eum benedicente et manum super caput ejus tenente, etiam omnes Presbyteri, qui praesentes sunt, manus suas juxta manum episcopi super caput illius teneant. Can. 4: Solus episcopus qui eum (diaconum) benedicit, manum super illius caput ponat, quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur.

2. Cf. *Aug.* De trin. XV, c. 26. — 3. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6.

4. Cf. *Ambr.* De dign. sacerd. c. 5: Quis dat, frater episcopalem gratiam? Deus an homo? respondes sine dubio: Deus; sed tamen per hominem dat Deus; homo imponit manus, Deus largitur gratiam; sacerdos imponit supplicem dexteram, et Deus benedicit potenti dextera. Cf. *Greg. M.* Ad. 4 Regg. 5: Hoc profecto hac unctione (Samuelis) exprimitur, quod in sancta ecclesia nunc materialiter exhibetur, quia qui in culmine ponitur, sacramenta suscipit unctionis, quia vero ista unctio sacramentum est, bene foris ungitur, si intus virtute sacramenti roboratur. V. plus haut § 105 *sub fine*.

comme diacre, prêtre, évêque qui n'eût reçu validement le sacrement extérieur de la consécration.

Au point de vue du caractère le sacrement de l'Ordre a de grandes ressemblances avec le baptême et la confirmation parce que, à cause même de cet effet, il n'est pas renouvelable et il est en étroit rapport avec le Saint-Esprit, qui imprime dans l'âme une image de lui-même pour la disposer à la réception et à la dispensation de moyens de salut déterminés. Saint Augustin développa ce point avec beaucoup de netteté, quand le schisme des Donatistes lui en fournit l'occasion. Ceux-ci prenaient prétexte d'une consécration prétendue invalide de Cécilien faite par un traditeur pour rester dans le schisme, et ils soutenaient que dans une société ecclésiastique souillée l'ordination, pas plus qu'aucun autre sacrement, ne pouvait être conférée validement. Saint Augustin déclarait au contraire, au sujet de l'Ordre comme du baptême et de la confirmation, qu'elle pouvait être validement conférée, non seulement par des pécheurs, mais par des schismatiques et qu'il ne pouvait pas être renouvelé [1]. Les prêtres et les évêques consacrés chez les Donatistes étaient tenus comme validement consacrés et dans le cas de leur retour à l'Eglise, saint Augustin désirait les maintenir dans leurs places pour qu'ils entraînassent le peuple à la conversion [2].

Cette doctrine, presque tous les Pères la proclamèrent lors du retour des hérétiques à l'Eglise, le concile de Nicée pour les Novatiens et les Méléciens, saint Athanase pour les Semi-Ariens, saint Jérôme pour les Lucifériens etc. L'Ordre était considéré partout comme un sacrement qui ne se renouvelait plus, pas plus pour le diaconat que pour la prêtrise et l'épiscopat [3]. Si donc même les Pères ne s'expriment pas en particulier sur le caractère sacramentel de

1. *Aug*. C. ep. Parm. II, 12. De bono conjug. c. 18, § 21 le caractère non renouvelable de *l'ordinationis ecclesiasticae* est appelé *signaculum*.

2. *Aug*. De bapt. I, 1.

3. Can. Apost. 68 : *Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος δευτέραν χειροτονίαν δέξηται παρά τινος, καθαιρείσθω κ. τ. λ.* Conc. Carth. III. c. 68 : IV. c. 52, 71.

ces trois impositions des mains; ils s'accordent tous cependant pour le mieux avec la doctrine universellement admise sur l'institution divine des trois ordres, le caractère ineffaçable donné comme effet de l'Ordre et sur les pouvoirs sacrés inhérents à chacune de ces trois ordinations. Dans l'ordination à la prêtrise ces trois ordres n'en forment qu'un puisque le diaconat n'en est que la préparation et l'épiscopat est la prêtrise jointe au pouvoir de se transmettre.

3. Le dispensateur de l'ordination sacerdotale est l'évêque; là dessus comme nous l'avons vu dans le paragraphe précédent, la doctrine des Pères est unanime[1].

4. De la part du ministre pour la réception valide de l'Ordre comme pour celle de tous les autres sacrements, le baptême est considéré comme la condition nécessaire; en effet, le concile de Nicée (Can. 19) déclara invalide l'Ordre des Samosatiens aussi bien que leur baptême[2]. En ce qui concerne l'intention du sujet qui le reçoit, nous n'avons pas là dessus chez les Pères, au sujet de l'Ordre, des explications aussi détaillées que pour les autres sacrements. Ce qu'ils nous disent de la contrainte imposée à plusieurs dans la réception des ordres doit être entendu dans ce sens que contraints par une force extérieure (par exemple saint Chrysostome et saint Ambroise), ils donnèrent cependant leur libre consentement dans leur consécration. Les Pères s'expriment bien, comme nous l'avons vu plus haut[3], pour le baptême conféré par des femmes, quand ils font remarquer que la femme, d'après le droit de l'Ancien et du Nouveau Testament, est impropre à la prêtrise; et cela parce qu'il s'agit ici de représenter l'Homme-Dieu en tant que second auteur du genre humain et de coopérer à la production spirituelle et à la restauration des hommes rachetés.

1. Cf. Const. Apost. VIII, 28: *Πρεσβύτερος χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ.* Ibid. c. 46: *Οὔτε πρεσβυτέρου χειροτονίας ἐπιτελεῖν.*

2. Quelques Pères qui étendaient trop loin l'invalidité du baptême des hérétiques tombèrent aussi dans une erreur à propos de la validité de l'Ordre, par exemple Basile (Ep. 241).

3. V. § 95.

§ 108

Doctrine sur le sacrement de mariage à l'époque patristique.

1. L'examen, au point de vue historique, de la doctrine de l'Eglise sur le mariage et en même temps de sa législation matrimoniale, ne nous fournira pas seulement une nouvelle preuve du développement progressif du dogme, mais aussi de la force toute divine de régénération qui est propre au Christianisme et à l'Eglise, et il mettra ces deux faits en pleine lumière.

Le mariage a ceci de commun avec le sacrement de pénitence que la grâce sacramentelle s'applique ici à une institution déjà existante ; et même à une institution qui constitue un élément nécessaire de l'ordre moral et social du genre humain, institution que Dieu a déjà établie au paradis terrestre. C'est par ce côté naturel que le mariage fut l'objet à l'époque anténicéenne de multiples controverses.

Les diverses sectes des Gnostiques, qui avaient pour chef Basilide, Saturnin, Carpocrate, Marcion, ou bien les Encratites, les Manichéens et les Priscillianistes rejetèrent absolument le mariage en prétendant faire du célibat un devoir pour tous, ou bien ils l'interdirent pour les parfaits proprement dits, sous prétexte que la propagation de l'espèce humaine dérivait du mauvais principe. Comment ces vues procédaient d'un faux dualisme et d'une conception erronée du mal et de la matière et contribuaient à l'ascèse physique, cela est assez connu. L'immoralité et les débauches contre nature furent les conséquences de ces doctrines, quand elles ne furent pas directement prêchées par quelques-uns comme les Carpocratiens. Contre eux le mariage fut défendu comme une institution divine destinée à la propagation du genre humain et comme étant nécessaire non pour les individus, mais pour le genre humain en général, par saint Irénée, Clément d'Alexandrie et Tertullien dans le troisième livre « contre Marcion » ; ils eurent garde cependant

de sacrifier la supériorité de la virginité sur le mariage, en tant qu'étant un état conseillé et meilleur[1].

A l'époque patristique, nous voyons les Pères continuer cette lutte dans le même sens contre les Manichéens et les Priscillianistes. Parmi eux c'est surtout saint Augustin qui a cherché à établir et justifier l'institution divine du mariage dans ses écrits contre les Manichéens[2]. Le mariage fut encore mêlé par lui aux querelles pélagiennes. Augustin trouva une preuve de la corruption générale principalement dans les désirs désordonnés de la chair, spécialement dans l'appétit sexuel, et il faisait dériver surtout la transmission du péché originel de ce fait que tout homme devait être regardé comme le fruit de cette concupiscence désordonnée; et par cette intervention d'une passion désordonnée la postérité d'Adam était enveloppée dans la corruption de l'humanité[3]. Par contre les Pélagiens protestaient et l'accusaient d'imprimer une tache au mariage, puisqu'il en faisait quelque chose de mauvais. Pour eux au contraire l'appétit sexuel était quelque chose de bon, mis par Dieu dans le corps de l'homme; il offrait en particulier plusieurs occasions de conquérir la vertu et la perfection en luttant contre lui. C'est à ce point de vue que se place l'auteur semipélagien du *Praedestinatus*, quand il entreprend dans son livre non seulement de défendre le mariage mais même la concupiscence, après avoir supposé que les Prédestinatiens soutiennent que la concupiscence a été apportée à l'homme par le démon. Dans cette objection faite par le *Praedestinatus* contre une assertion erronée, il manque une distinction exacte entre la concupiscence désordonnée et le désir naturel à la chair; les arguments invoqués prouvent, à proprement parler, que celui-ci seul est quelque chose de bon et de dérivé de Dieu[4].

1. Cf. Schvane. *De opp. superer. et cons. evang.*
2. Cf. *Aug*. De mar. Man. II, 10, 19. — 3. V. plus haut § 69.
4. Praed. III, 575 (Bibl. max. 27): Quod si etiam in omnibus haec dicitur esse peccatum, constat et conjuges et continentes et virgines per hanc esse damnandos; omnibus enim inesse cognoscitur per naturam.

Plus profonde et plus exacte est la conception de saint Augustin. La concupiscence désordonnée unie à l'appétit sexuel est et reste un mal (*malum*), elle s'accorde d'autant moins avec l'idéal de l'état de mariage que nous trouverions convenable même pour l'état paradisiaque des premiers hommes. Néanmoins, d'accord en cela avec tous les Pères, saint Augustin se garde bien d'imprimer aucune tache au mariage même dans l'état du péché originel; il reconnaît au contraire son origine divine et même très volontairement ses rapports intimes avec la rédemption, puisque par lui est propagé le genre humain qui est à racheter [1].

Nous partons donc de l'idée du mariage, pour examiner en détail sa bonté naturelle. Si l'on ne trouve pas chez les Pères une définition bonne pour l'Ecole, il n'est pas difficile de la tirer de leurs commentaires. Il est l'union, pour la vie, de l'homme et de la femme, en vue de la production et de l'éducation des enfants. Dans cette définition est bien marqué le premier et le principal but du mariage, c'est là ce qu'indique le mot latin *matrimonium*, maternité [2]. C'est là le but, à savoir la propagation (*proles*) ou la procréation d'enfants, que saint Augustin [3] appelle toujours le premier bien du mariage et il justifie par là la cohabitation matrimoniale qui, quoique elle soit accompagnée d'un appétit charnel, devient un bien, de mauvaise qu'elle est, soit à cause du bon but poursuivi soit à cause du bon usage. Il est d'autant mieux d'appeler le mariage un bien, et sa consommation le bon usage d'un mal, quand elle

Nos non ita esse sentimus, sed laudamus eam *ordinem suum custodientem* et Deo reverentiam exhibentem. Et ideo in baptizatis etiam ipsa benedicitur, non fugatur, et ornatur magis quam tollitur... Si ideo est concupiscentia malum, quia per hanc aliquoties adulterium geritur, ergo et manus mala est, quia per hanc homicidium perpetratur.

1. *Aug.* Adv. Secund. Manich. c. 22. — 2. C. Faust. 19, 26.

3. Saint Augustin déclare que grâce à ce but cet instinct garde une bonté morale, mais est de plus modéré et refréné (De bono conjug. 3, 3): Deinde quia reprimitur et quodammodo verecundius aestuat concupiscentia carnis, quam temperat parentalis affectus. Intercedit enim quaedam gravitas fervidae voluptatis, cum in eo quod sibi vir et mulier adhaerescunt, pater et mater esse meditantur.

tend à la multiplication du royaume de Dieu, à la production de nouveaux membres du corps du Christ. La procréation des enfants sera donc le premier et le principal but de la cohabitation matrimoniale; si elle n'est recherchée que par et pour des voluptés sensuelles, elle est un péché même entre gens mariés, au moins un péché véniel, parce que l'homme doit poursuivre, dans tous ses penchants sensuels et surtout dans l'appétit sexuel effréné, le but supérieur que la raison et la foi lui indiquent[1]. Si cependant la procréation des enfants était l'unique but du mariage que la raison avouât et qui fît de la consommation du mariage une action permise, c'est une question à traiter ici de savoir si, outre ce but-là, il n'y en a pas d'autres qui fassent du mariage un bien. Si saint Augustin et d'autres Pères donnent parfois là-dessus des opinions rigoristes, leurs opinions peuvent facilement être corrigées par leurs doctrines dogmatiques. Si donc la consommation du mariage, malgré le penchant charnel qui s'y produit, devient naturellement bon à cause de son but d'engendrer des enfants, les reproches tirés de la sensualité atteignent encore moins le mariage, car le mariage ne se réduit pas tout à la consommation. Si la cohabitation charnelle était l'essence même du mariage, la fornication serait à regarder aussi comme le mariage, et le mariage virginal de Marie et de Joseph ne serait pas un mariage. Le mariage trouve, il est vrai, comme le dit le mot, sa perfection propre et son indissolubilité absolue, comme on le verra plus bas dans la consommation. Dans la conclusion du mariage ce but ne peut donc pas être exclu expressément à l'avance; les contractants doivent se conférer mutuellement tous les droits, mais ce droit il n'est pas nécessaire qu'il soit exercé : on peut y renoncer en réalité ou par vœu. Un vœu commun de chasteté ou une entente commune en vue de la continence, que ce soit au moment du mariage ou après, ne détruit pas plus le mariage que la stérilité. L'éducation des enfants n'en

1. *Aug.* De nupt. et conc. I, 9.

reste pas moins toujours le but principal du mariage, et celle-ci est un bien d'autant plus grand et d'autant plus obligatoire pour le genre humain en général que son extension était plus nécessaire au temps primitif, afin que la terre fût peuplée et que les relations sociales fussent établies parmi les hommes. Même le mariage des patriarches de l'Ancien Testament égale en dignité la virginité chrétienne, parce qu'elle avait à préparer la venue du Sauveur de l'humanité[1]. A ce point de vue saint Augustin défend les patriarches de l'ancienne loi contre les attaques des Manichéens qui blâmaient leur polygamie. S'ils avaient pris plusieurs femmes et s'ils avaient contracté plusieurs unions matrimoniales ce n'était pas par volupté charnelle, disait-il, comme le faisaient beaucoup de chrétiens, mais simplement en vue de l'éducation des enfants et dans le désir que le Christ naquît de leur race[2]. Ils avaient la chasteté de disposition et ils l'auraient exercée en œuvres, s'ils avaient connu la volonté de Dieu, car ils étaient animés d'une obéissance parfaite, la mère des vertus; par elle Abraham fut prêt à sacrifier jusqu'au sang même son fils, l'étoile des divines promesses[3]. Par contre, maintenant sous le Christianisme l'abstinence du mariage et celle de la cohabitation conjugale pour des motifs supérieurs méritent d'autant plus d'être recommandées[4] que la génération spirituelle, par laquelle naissent au Christ, notre Seigneur, des enfants spirituels, apparaît comme quelque chose de supérieur et comme le prolongement figuratif de l'incarnation du Fils de Dieu[5]. De

1. De pecc. orig. 38, 43.
2. De nupt. et conc. I, 11, 12. C. Jul. VI, 16, 62.
3. *Aug.* De bono conjug. c. 18, § 22 sqq.
4. Ibid. c. 9, § 9 : Ex quo colligitur, primis temporibus generis humani, maxime propter Dei populum propagandum, per quem et prophetaretur et nasceretur princeps et salvator omnium populorum, uti debuisse sanctos isto, non propter se expectando, sed propter aliud necessario bono nuptiarum : nunc vero cum ad ineundam sanctam et sinceram societatem undique ex omnibus gentibus copia spiritalis cognationis exuberet, etiam propter solos filios connubia copulare cupientes, ut ampliore continentia bona potius utentur admonendi sunt.
5. Ibid. c. 17, § 19.

tout cela il résulte que quoique la concupiscence charnelle doive être considérée comme un mal, le mariage est un bien à cause de la procréation des enfants. Et même le désir désordonné n'a dans son idée rien de commun avec le mariage, tel que Dieu l'a voulu dans l'état du paradis terrestre et tel qu'il l'a réalisé dans l'union du Christ et de son Eglise[1]. Dieu lui-même n'a au commencement créé qu'un père commun de tous les hommes, parce qu'il voulait que tous formassent une seule espèce avec lui et que tous descendissent de lui, pour symboliser et figurer cette union de l'espèce dans le Christ. D'abord il forma d'une côte d'Adam la femme elle-même, parce que comme dit la sainte Ecriture (Gen. 11, 18), il n'était pas bon devant Dieu que l'homme fût seul sans avoir d'auxiliaire. Augustin pense qu'il ne faut penser ici au service de la femme que par rapport à la conservation et à la production du genre humain qui devait dans la volonté de Dieu persister sans l'intervention du péché et de la mort[2]. La différence de sexes eût donc été nécessaire pour la multiplication du genre humain même dans l'état du paradis terrestre, mais la coopération des deux sexes n'aurait pas été accompagnée d'un violent désir qui s'élève contre la raison et la libre volonté; elle se serait produite sur l'ordre ou d'après les conseils de la volonté de Dieu dans la plus parfaite dépendance de la raison et de la liberté de l'homme puisque la grâce de Dieu aurait surmonté ce désir naturel à la chair[3]. Le mariage en soi et la propagation de l'espèce humaine qu'il assure, ne méritent donc en aucune manière d'être vilipendés par les Manichéens[4].

1. De Gen. ad litt. IX, 2, 3 sqq. La pensée indiquée çà et là d'un perfectionnement essentiel de l'âme humaine dans le mariage n'a pas plus de point d'attache dans la patristique que dans la sainte Ecriture, si on excepte les erreurs de Tertullien que nous aurons à mentionner bientôt; pour lui, comme on sait, l'âme humaine est quelque chose de générique.
2. Ibid. IX, 9, 14. — 3. Ibid. IX, 10, 17.
4. Ibid. IX, 10, 18 : Quae cum ita sint, cur non credamus illos homines ante peccatum ita genitalibus membris ad procreandos filios imperare potuisse sicut ceteris, quae in quolibet opere anima sine ulla molestia

Saint Augustin fait ressortir cependant encore d'autres buts du mariage dans son livre *De bono conjugali*, afin de repousser les attaques de Jovinien qui accusait l'Eglise de rabaisser le mariage par la supériorité qu'elle attribuait à la virginité. Tout d'abord il a été déclaré plus haut à propos du but principal du mariage que ce but, à savoir la procréation des enfants, non seulement relevait jusqu'à en faire un bien, les penchants charnels, mais les refrénait et les ennoblissait. Ce but de répression d'un instinct sauvage, le mariage doit le poursuivre plus rigoureusement dans l'état de nature déchue, puisque la passion désordonnée doit être contenue par la fidélité conjugale que les deux contractants doivent se promettre mutuellement pour vivre d'une vie commune avec une personne déterminée. Notre Père de l'Eglise nomme ce but *bonum fidei*, en vertu duquel l'une des parties devient maîtresse du corps de l'autre (I Cor. VII, 1), si bien qu'aucune tierce personne n'a le droit d'en abuser et que les péchés qui violent ce droit offrent le caractère spécifique de l'adultère. Quoique la première fin du mariage, la procréation des enfants, puisse être obtenue par la polygamie mais non par la polyandrie, le second but que nous avons indiqué exige, pour être réalisé dans le mariage naturel le caractère monogamique, parce que dans la polygamie la fidélité n'existe proprement que du côté de la femme, pas du côté du mari, du moins d'une façon illimitée. Ce but n'est parfaitement atteint que dans le mariage monogamique et en même temps indissoluble tel que le Christianisme le présente dans le sacrement du mariage. Un mariage serait donc valide au point de vue naturel au jugement du saint docteur dans le cas où les deux signataires du

et quasi pruritu voluptatis movet ? Si enim Creator omnipotens ineffabiliterque laudandus, qui et in minimis suis operibus magnus est, apibus donavit, ut sic operentur generationem filiorum, quemadmodum cerae speciem liquoremque mellis ; cur incredibile videatur primis hominibus talia fecisse corporis, ut si non peccassent, et morbum quendam, quo morerentur, continuo non concepissent, eo nutu imperarent membris, quibus foetus exoritur, quo pedibus cum ambulatur, ut neque cum ardore seminaretur neque cum dolore pareretur. Cf. De bono conjug. 2, 2.

contrat de mariage[1] n'excluraient pas sans doute la procréation des enfants, mais n'y songeraient pas et poursuivraient et auraient en vue le second but, *bonum fidei*, le réfrènement de la concupiscence[2]. Si les deux fins ne sont pas recherchées, il faut que l'une ou l'autre, le *bonum prolis* ou le *bonum fidei* soit le but de ce mariage naturel, pour que ce soit un véritable mariage. Avec cet exposé s'accordent parfaitement les autres Pères[3] et l'Apôtre indique cette fin du mariage (I Cor. 7, 2).

Quelquefois saint Augustin[4] mentionne encore un autre but du mariage, le soutien mutuel des deux sexes au point de vue spirituel et corporel; ce but n'est pas exclusivement attaché au mariage, il peut être atteint par d'autres moyens et s'il était seul en vue, il ne constituerait pas un contrat d'union ni même un mariage valide. Cependant ce but sert à élever la vie conjugale à la hauteur d'une association

1. Le mariage, en tant qu'institution naturelle, est appelé par Augustin (De bono conjug. 44) pactum conjugale et rien n'empêche du côté du dogme de considérer le signe extérieur du mariage comme contrat d'union.

2. *Aug.* De bono conjug. 5, 5: Solet etiam quaeri, cum masculus et femina, nec ille maritus, nec illa uxor alterius, sibimet non filiorum, seu propter incontinentiam solius concubitus causa copulantur, ea fide media, ut nec ille cum altero id faciat, utrum nuptiae sint vocandae. Et potest quidem fortasse non absurde hoc appellari connubium, si usque ad mortem alterius eorum id inter eos placuerit.

3. Cf. Alex. Strom. III, 12. *Chrysost.* In Gen. hom. 21, 4; 59, 3. *Joan. Dam.* De orth. fide IV, 24.

4. Cette théorie dogmatique permet facilement de résoudre la question morale indiquée plus haut de la légitimité de la consommation du mariage alors qu'on n'a pas en vue la procréation d'enfants. Si en effet le second but du mariage développé plus haut est conforme à l'ordre divin et fait du mariage un acte bon, l'exercice du mariage est permis *ad fidem conjugalem contestandam*. Saint Augustin veut sans doute, en partant de ce point de vue, regarder comme seule permise la reddition du debitum conjugale sur la demande de l'autre conjoint, mais non son exigence (Cf. *De bono conjugali* 6, 6). Mais ce rigorisme n'est pas fondé. Au contraire, il résulte tout aussi bien de ce qui vient d'être dit que cette action est permise *ad concupiscentiam sedandam*, parce que cette fidélité conjugale comprend encore ce but dans l'état de nature déchue. Il est à peine besoin de remarquer que l'intention que nous venons d'indiquer ne peut être suggérée seulement par la concupiscence.

mutuelle et morale et, considérée à un point de vue naturel, à l'ennoblir moralement et à la spiritualiser. Elle est donc signalée, à bon droit, par les Pères pour mettre en toute lumière la bonté du mariage à un point de vue purement naturel[1].

Ajoutons à ces divers buts, c'est-à-dire à la procréation des enfants, leur éducation, qui dans l'ordre naturel concerne d'abord les parents, et qui ne peut se faire avec succès qu'en union avec la société humaine et au mieux dans une communauté de vie intime et moralement religieuse des parents dans le mariage et nous voyons de quelle importance et de quelle bonté est le mariage dans la société humaine même au point de vue moral et social. Mais nos conditions morales se sont déjà perverties à ce point que cette dignité et cette bonté du mariage n'a même plus été reconnue. Il fallait une grâce particulière et une intervention divine pour que le mariage fût relevé chez les divers peuples à sa pureté naturelle et plus encore pour qu'il fût représenté dans son idéal surnaturel. C'est ce qu'a fait réellement le Christianisme en élevant le mariage à la dignité d'un sacrement.

Le Christ, notre Seigneur, avait en quelques paroles que l'Evangile nous a conservées sur le mariage marqué absolument son indissolubilité, et, en recommandant spécialement la virginité à cause de son rapport plus intime avec le royaume de Dieu, il avait donné à la vie conjugale un rapport avec le royaume de Dieu et avec l'amour de Dieu lui-même. Mais sur cette élévation du mariage à la dignité de sacrement les Evangiles ne donnent aucune affirmation expresse. Les paroles de l'Apôtre dans lesquelles il appelle le mariage un grand mystère par rapport au Christ et à l'Eglise sont devenues un germe fécond. Cherchons donc à les comprendre d'après les conceptions de l'Apôtre pour qui l'Ancien Testament, comme l'ordre de la nature, sont comme une ombre et une image anticipée de l'ordre surnaturel; il

1. Cf. De bono conjugali.

se figure donc l'union d'Adam et d'Eve dans le paradis et, en général, l'état conjugal comme une image mystérieuse de cette union entre le Christ qui est le chef et l'Eglise qu'il désigne dans la même épître comme la fiancée, comme une seconde Eve ou fille du Christ. Si donc les mystérieuses figures de l'Ancien Testament dans le Christianisme sont remplacées par la vérité et la réalité, c'est-à-dire par leur accomplissement, ou ont acquis une plus haute importance, il faut que l'un ou l'autre caractère se rencontre dans le mariage ou pour parler plus exactement il faut entendre ceci du mariage puisque l'Evangile ne veut ni sa disparition ni sa suppression. En approfondissant de plus en plus cette conception de saint Paul, d'après laquelle l'idée du mariage s'est trouvée réalisée dans cette union virginale du Christ avec son Eglise, le dogme de l'Eglise s'est pour ainsi dire développé dans toute son ampleur[1].

Même à considérer d'une façon superficielle les paroles des saintes Ecritures sur le mariage, on y voit qu'il est lié d'une façon inséparable à la religion comme quelque chose de sacré. D'après saint Ignace[2] le mariage doit donc être conclu d'après l'avis de l'évêque comme quelque chose de saint, afin qu'il soit selon Dieu et non selon la concupiscence. Tertullien cite le mariage à côté du baptême et de la confirmation, comme sacrement[3] et il le fait sceller par Dieu. Mais en outre il y avait dans l'image que l'Apôtre trace du mariage, d'après l'Eglise, un acheminement à élever et perfectionner toujours de plus en plus l'état conjugal au point de vue moral, à représenter de plus en plus nettement le bonté naturelle du mariage, à sauvegarder de plus en plus la liberté morale dans la conclusion de ce lien indissoluble, à briser l'esclavage de la femme, si répandu dans le paganisme, à diriger tout l'effort des époux vers l'éducation chrétienne des enfants, à rendre plus parfaitement unie la communauté de vie intime et mutuelle qui doit déjà, au

1. *Eph.* 5, 29 sqq. — 2. Ad Polyc. 5.
3. *Tertul.* Ad uxor, II. 8. De praescr. c. 40. Monog. I, 10, 20

point de vue naturel spiritualiser la vie sexuelle. Car l'amour divin du Seigneur pour son Eglise apparaissait déjà comme la figure de l'amour conjugal mutuel, et l'union virginale du Fils de Dieu et de l'Eglise avait été présentée comme l'idéal de la vie conjugale. Bien des points de cette question appartiennent au domaine de l'histoire des mœurs, mais touchent l'histoire des dogmes en tant que par ce regard jeté sur la sainteté de la vie conjugale s'explique dans l'Eglise, l'institution de maints empêchements ou la suppression d'autres empêchements dérivés de la législation païenne. Un des plus éclatants exemples de ce genre nous est connu par les *Philosophumena*, dont l'auteur accuse le pape Calixte d'avoir permis, c'est-à-dire d'avoir béni à l'Eglise, les mariages entre libres et esclaves, qui étaient nuls d'après les lois romaines, et de n'avoir pas absolument exigé l'approbation paternelle[1] pour contracter mariage. Il ressort en même temps de là que l'Eglise, au moins ordinairement, assistait comme témoin et garante à la conclusion du mariage.

Si saint Cyrille de Jérusalem[2] désigne le mariage comme sacré, saint Grégoire[3] comme une institution réglée de Dieu[4] ou comme quelque chose de bon, saint Epiphane[5] rattache au mariage la communication d'une bénédiction divine, d'une grâce spéciale et que le Seigneur a indiquée par sa présence aux noces de Cana. D'autres Pères appellent expressément le mariage un sacrement au même sens que le baptême et la confirmation; parmi eux figurent particulièrement saint Ambroise, saint Chrysostome et saint Augustin[6]. Ce dernier est le principal témoin du caractère sacramentel du mariage[7]. Si, d'après ce qui précède, il a trouvé dans le mariage naturel deux biens et deux

1. Cf. Doellinger. *Hippolytus und Callist.* p. 158 sqq.
2. *Cyr* Cat. 6, 35. Cf. *Bas.* Hexaem. hom. 7 (I, 68).
3. *Greg Naz.* Carm. lib. I, sect. II, 1, v. 110 sqq. — 4. Orat. 37, 10.
5. *Epiphan.* Haer. 67, 114. Cf. *Cyr. Alex.* In Joan. 2, 1. *Ambr.* Ep. 42 (ad *Siric.*), § 3.
6. De Abrah. I, 7, 59. — 7. In ep. ad Eph. hom. 20, 4.

caractères moraux, celui de la procréation des enfants et la fidélité (*bonum prolis et fidei*), il y a d'après lui dans le mariage encore un troisième avantage, à savoir celui du sacrement (*bonum sacramenti*) qui assure[1] son indissolubilité. Ici le mot sacrement est pris au même sens que pour le baptême et l'ordre, car il attribue au sacrement de mariage un signe ineffaçable ; de là il ressort clairement que quoique il y eut défaut sur l'un ou l'autre but le *bonum prolis* ou le *bonum fidei*, le lien conjugal est cependant dissous par la mort de l'un ou l'autre époux. Tout sacrement est pour lui, en effet, un sujet sensible, mystérieux d'une vérité ou d'une grâce céleste plus haute[2]. Mais le mariage des chrétiens doit être bien ce signe d'après les paroles de l'Apôtre, un symbole de l'union indissoluble, que le Christ a contractée avec son Eglise ; et c'est pour cela que le mariage chrétien est indissoluble, tandis que le mariage naturel n'est qu'une pâle et faible image de cette union et c'est en ce sens seulement qu'il peut être appelé[3] un sacrement. Que le mariage chrétien soit accompagné de grâces sanctifiantes particulières, cela n'est point marqué expressément dans le passage que nous citons, mais y est cependant enseigné indirectement, puisque le mariage des

1. *Aug*. De bono conjug. 24, 32 : Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est et in fide castitatis ; quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum vir ejus vivit.

2. Ibid. : Quemadmodum si fit ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiam plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis ; et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad judicium permanente. Cf. De nupt. et conc. I, 10, 11. De pecc. orig. 34, 39 ; 37, 42.

3. Quand Launoi (*Regia in matrimonium potestas c. 11*) cite des passages de Tertullien *De anima* c. 11 ; c. Marc V, 18 ; *De exhort.* c. 5, de saint Jérôme. In cap. 5 ad Epiph. Léo Ep. ad Rust. 167 (ed. *Baller.*) et autres pour prouver que même le mariage des chrétiens a été considéré comme un sacrement, il néglige les divers sens dans lesquels le mot sacrement a été employé par les Pères.

baptisés doit être quelque chose de haut et de saint et être suivi d'un caractère pour ainsi dire ineffaçable.

Parmi les papes, Innocent Ier, Grégoire le Grand sont à citer comme des témoins du caractère sacramentel du mariage; le premier appelle[1] le mariage une institution établie au début par la grâce divine (*conjugium divina gratia fundatum*), l'autre affirme si clairement ce point de doctrine en discussion que Calvin[2] l'a accusé d'avoir été le premier à le prêcher dans l'Eglise.

Sur le ministre du sacrement de mariage les Pères ne s'expriment pas tout à fait clairement, parce que à cette époque les sacrements en général n'avaient encore soulevé aucune controverse. Dès que l'Eglise considérait le mariage des fidèles comme quelque chose de saint et de sanctifiant, elle devait étendre sur lui son pouvoir législatif et l'attirer devant son for, surtout parce que le mariage païen était souvent accompagné d'usages superstitieux et idolâtriques. Le mariage des chrétiens était regardé comme un sacrement et comme un mariage indissoluble; elle devait donc être avertie de sa conclusion et se voir invitée à lui donner sa bénédiction[3]. Dès avant le concile de Nicée, Tertullien témoigne en termes très clairs que c'était là l'usage de l'Eglise et pour la période qui le suit plusieurs des Pères plus haut nommés font de même, quand ils indiquent l'un ou l'autre la bénédiction que le Christ a assurée au mariage par son assistance aux noces de Cana. L'auteur du *Praedestinatus* qui est du ve siècle témoigne que la bénédiction ecclésiastique du mariage était un fait général dans l'Eglise et que toutes les sectes de l'Orient l'observaient. Cependant les Pères ne prétendent pas que la bénédiction ecclésiastique soit le sacrement et que le prêtre en soit le ministre[4]. Au

1. Ep. 36 ad Probum (*Coustant* p 910). — 2. Inst. IV, 19, 34.

3. Voir *Hist. des Dog.* I, 492 (2e éd. al.).

4. Vide Bibl. max. 27, 574 : Emendate ergo ecclesiae regulam, damnate qui in toto orbe sunt sacerdotes, nuptiarum initia benedicentes consecrantes et in Dei mysteriis sociantes.

contraire, on peut déduire, au moins indirectement, des idées que saint Augustin expose à la suite de l'Apôtre des Gentils que le mariage des chrétiens était en lui-même un sacrement ou que le baptême des fiancés faisait de leur union, d'ailleurs valide, un acte sacramentel. Cela résulte aussi des autres expressions de saint Augustin. Le mariage entre fidèles et infidèles était dans tous les temps interdit dans l'Eglise, et nous pouvons supposer qu'elle n'accordait pas de bénédiction particulière à ces mariages. Si la bénédiction avait été un sacrement, l'Eglise n'aurait pu regarder ces mariages comme un sacrement même pour la partie infidèle, la *disparitas cultus* aurait été toujours un empêchement dirimant au mariage[1]. Mais ce n'était pas le cas, Augustin[2] ne considère pas ces mariages comme invalides ; il parle même de l'opinion large du peuple qui n'y voyait aucun péché, quoique le concile d'Arles dans son onzième canon eût déclaré ces mariages mixtes illicites mais non invalides. Il y a de plus ce fait que, d'après les lois romaines, aucun acte solennel n'était nécessaire devant l'autorité pour la validité du mariage, qu'il pouvait être contracté validement même *privatim*[3]. Les Pères, il est vrai, insistent tous d'un commun accord sur la bénédiction ecclésiastique, parce que le mariage chrétien est quelque chose de plus élevé et entraîne après lui des devoirs plus importants dont l'Eglise avait à surveiller l'accomplissement ; ils ne déclarent pourtant nulle part que les chrétiens, quand ils contractent mariage *privatim* à la mode romaine, fondent seulement un concubinat et non un vrai mariage.

1. De telles défenses étaient formellement exprimées au 15e et au 16e canon du concile d'Elvire (305).

2. *Aug.* De fide et opp. 19, 35 : Cum etiam illud non taceat (Cyprianus) et ad eosdem mores malos pertinere confirmet, jungere cum infidelibus vinculum matrimonii, nihil aliud esse asserens quam prostituere gentilibus membra Christi : quae nostris temporibus jam non putantur esse peccata ; quoniam re vera in Novo Testamento nihil inde praeceptum est aut velut dubium derelictum.

3. De puellis fidelibus, quae gentilibus junguntur, placuit, ut aliquanto tempore a communione separentur.

Parmi les qualités nécessaires et les traits distinctifs du mariage figure tout d'abord le caractère monogamique. C'est là un devoir même au point de vue naturel, car, par là seulement, est assurée suffisamment l'éducation des enfants ; de plus, le Christ a fait de la monogamie un devoir absolu pour tous les chrétiens. C'est seulement en tant que monogamique que le mariage peut être conforme à son type idéal, l'union du Christ avec son Eglise. Dès l'antiquité chrétienne on n'a pas connu de cas où l'Eglise ait toléré la polygamie chez ses membres ou ait donné dispense sur ce point[1]. Déjà saint Justin, le martyr, en témoigne, quand il fait aux rabbins juifs le reproche d'avoir permis jusqu'ici la polygamie à plusieurs[2]. Même les lois des empereurs païens interdisaient la polygamie. Socrate, pris si souvent en faute, est manifestement indigne de foi, quand il raconte de l'empereur chrétien Valentinien qu'il avait pris deux femmes et qu'il avait en même temps déclaré la bigamie permise pour tous[3]. L'écrivain païen Ammien Marcellin ne sait rien d'une pareille loi. Saint Augustin, dans son exposé de la doctrine du mariage, revient à plusieurs reprises sur son caractère monogamique et il montre comment Dieu, en vue de la propagation et de la multiplication du genre humain, a quelquefois toléré la polygamie, parce qu'elle n'était pas toujours directement opposée au *bonum prolis*. Au contraire, la polyandrie qui ne peut se produire que dans l'intérêt de la volupté charnelle était de sa nature un *meretricium* et en contradiction très manifeste avec l'ordre moral naturel, et incompatible avec les biens du mariage[4]. Si la polygamie n'a pas en soi ce caractère au même degré elle s'oppose cependant au second bien indiqué plus haut (*bonum fidei*), c'est-à-dire à la fidélité, puisque celle-ci doit être réciproque, c'est-à-dire venir des deux côtés et servir en même temps au refrènement de la concupiscence charnelle, en vue de la vie commune de deux êtres.

1. Cf. *Epiphan.* Haer. 61, 1. — 2. *Just.* Dial. c. 140. — 3. H. E. IV, 31. 4. *Aug.* De nupt. et conc. I, 9, 10. De bono conjug. 17, 20.

Le mariage n'est un *vinculum pudicitiae* que s'il est monogamique[1] des deux côtés.

4. Si le trait distinctif dont nous venons de parler, c'est-à-dire le caractère monogamique, appartient déjà au mariage naturel ; l'autre trait, l'indissolubilité au sens parfait du mot, n'est attaché qu'au mariage chrétien. Le Seigneur a-t-il fait de l'indissolubilité du mariage un devoir absolu et dans quelle mesure, ou bien a-t-il accordé une exception dans le cas d'adultère (Matth. V. 31 sqq. IX, 4-10), c'est là une question que jusqu'à ce jour les non-catholiques pensent pouvoir résoudre autrement que l'Eglise. Tout d'abord il est évident que le mariage chrétien, pour répondre à son idéal, l'union du Christ et de son Eglise, doit être indissoluble. Mais les Pères s'expriment de la façon la plus nette sur la foi de l'Eglise. A ce point de vue, le plus ancien témoin qui entende les paroles du Seigneur sur le cas du *libellus repudii* chez saint Matthieu (V, 31 et sq.) dans le sens d'une séparation *a thoro et mensa* et qui fasse un devoir de la reprise de la vie conjugale, dès que la partie coupable a fait pénitence est Hermas[2]. Clément d'Alexandrie est d'accord avec lui[3]. Dans l'ancienne Eglise on penchait çà et là vers cette opinion rigoriste, si bien qu'on ne brisait pas le lien conjugal par la mort de l'un des époux et qu'on condamnait même dans ce sens la bigamie. Nous tenons cela d'Athénagore[4]. Nous rencontrons ces opinions aussi chez les Montanistes et les Novatiens. Novatien trouvait la bigamie successive en contradiction avec le mariage chrétien, parce que celui-ci établissait une communauté survivant à la mort. Cependant dans l'Eglise il restait de ces opinions rigoristes qu'on regardait, en vertu de I Tim. III, 3, la bigamie successive comme une imperfection et une irrégularité qui rendait illicite la réception de l'Ordre. Du reste, Tertullien témoigne le plus clairement de la foi et de la dis-

1. De nupt et conc. I, 10, 11. — 2. L. II, mand. IV.
3. *Clem. Alex.* Strom. III, 6.
4. *Hist. des Dog.* I, 491 (2e éd. al.).

cipline de l'Eglise sur l'indissolubilité même dans le cas d'un *libellus repudii*[1]. Saint Cyprien pense de même[2].

Origène seul raconte que quelques chefs d'églises s'étaient écartés de la loi de l'Evangile et avaient permis la rupture du lien conjugal et un second mariage ; était-ce en vertu d'une fausse interprétation de saint Matthieu, V, 31 [3]? Il ne le dit pas. D'autres Pères de l'époque post-nicéenne parlent d'une façon indéterminée de dissolution, si bien qu'on ne peut déduire de leurs paroles s'ils ont entendu par là la dissolution *a thoro et mensa* ou la dissolution du lien conjugal. Ainsi, Théodoret et Basile[4], quoique le dernier exprime l'avis que la femme abandonnée pour adultère ne peut plus contracter mariage[5]. Il en est autrement chez saint Epiphane qui, si le texte n'est pas altéré, parle en faveur de l'opinion qui soutient que le mariage n'est pas rompu, quant au lien, dans le cas d'adultère[6].

D'autres Pères s'arrêtent à une interprétation plus exacte des passages de l'Evangile sur l'indissolubilité du mariage. Saint Hilaire explique les paroles du Seigneur chez saint Matthieu (V, 31 et suiv.) en ce sens que l'usage de la formule répudiatoire n'est jamais permis si l'autre partie doit en user pour convoler de nouveau[7]. L'interprétation de saint Ambroise est conçue presque dans les mêmes termes[8]. Ecoutons l'explication plus exacte que saint Jean Chrysostome a donnée de saint Matthieu, V, 32, dans la XVIIe homélie sur saint Matthieu. La loi mosaïque avait permis à l'homme, pour de graves motifs, la dissolution du lien conjugal, parce qu'en l'absence de la grâce chrétienne

1. *Tertull.* De monog. c. 9 : Sed illi (ethnici) etiam non repudiantes adulteria commiscent; nobis, etsi repudiemus, ne nubere quidem licebit. Cf. Adv. Marc. IV, 34.

2 Test. III, 90. — 3. In Matth. tract. 7, n. 3.

4. V. Binterim, *Denkwürdigkeiten* VI, I, 107 ss.

5. Cf. *Basil.* ep. 199, can. 48. — 6. *Epiphan.* Haer. 59, 4.

7. *Hilar.* In Matth. IV, 22.

8. In Luc. 1, 8, § 6 : Pone si repudiata non nubat. Et haec viro tibi debuit displicere, cui adultero fidem servat ? Pone si nubat. Necessitatis illius tuum crimen est; et conjugium, quod putas, *adulterium* est.

pleine et entière et dans l'état, en somme inférieur, de la moralité la vie conjugale entre deux personnes déterminées pouvait être un joug trop lourd et dans de pareilles conditions fournir occasion à de nouveaux péchés de haine, de persécution réciproque, d'injustice. Dieu avait donné aux prêtres l'autorisation de prononcer ces dissolutions et exigé l'exposé des motifs de rupture, afin que les motifs fussent examinés et que d'autre part les divorcés remariés de nouveau ne pussent se remarier plus tard et, au lieu de la monogamie, recommencer une polygamie et une vie sexuelle sans règle. Dans le Christianisme l'indissolubilité originelle fut instituée au sens le plus étroit du mot et ainsi l'usage de *libellus repudii* au sens juif supprimé. Cette doctrine, le Seigneur, pensait-on, avait cherché à l'établir sur un fondement moral et elle s'appliquait aux époux puisque à eux seuls, d'après les lois de l'Ancien Testament, il était permis de délivrer un *libellus repudii*, en leur représentant comment en abandonnant leurs femmes, ils se rendaient coupables de coopération à un adultère. « Quiconque renvoie sa femme, celui-là en fait une adultère, parce qu'il l'induit à penser à convoler avec un autre et ainsi à rompre, du moins en pensée, le mariage. Dans ces paroles, il y a donc déjà, du moins indirectement, quoique les auditeurs ne le comprissent pas encore, l'affirmation que le mariage dans le Christianisme doit être indissoluble et que l'objet du *libellus repudii* ne peut être tout au plus qu'une séparation *a thoro et mensa*, car comment l'homme qui renvoie pourrait-il induire à un adultère sa femme renvoyée et coopérer à la faute de son adultère si le mariage était rompu par le renvoi ? On aurait pu répondre, en effet : Comment le mari fait-il une adultère de la femme renvoyée si celle-ci a déjà péché comme adultère et a été renvoyée à cause de cela même ? Un renvoi pour ce motif ne peut être atteint par le reproche du Seigneur et à cause de cela il ajoute lui-même, comme l'explique saint Chrysostome, en limitant le cas à l'adultère (παρεκτὸς λόγου πορνείας). Que dans ce cas d'adultère le lien puisse être brisé, cela n'est nullement contenu dans

ces paroles, mais seulement que le renvoi n'implique nullement, en certaines circonstances, pour l'homme de coopération à l'adultère de la femme.

De la même manière, le Seigneur avertit seulement, dans ce qui suit, comme saint Chrysostome le montre encore, le mari de ne pas épouser une femme ainsi renvoyée. Car celle-ci, dans ce cas, romprait le mariage, parce que la femme renvoyée reste la femme de celui qui la renvoie[1], et « qui épouse la femme renvoyée brise le mariage ». Le Seigneur, dit notre docteur, en prémunissant les maris contre les renvois des femmes veut donc, indirectement, corriger la femme afin qu'elle ne trouve nullement dans le passage de saint Matthieu (V, 31 et suiv.) une base à l'opinion qui veut que dans le cas d'adultère le lien conjugal lui-même soit rompu. Sans aucun doute les paroles étaient obscures pour les Juifs d'alors, parce qu'il n'était pas dit absolument ni exactement pour eux que le *libellus repudii* ne pouvait se réduire qu'à une séparation *a thoro et mensa*. Mais on ne peut attendre des paroles de la sainte Ecriture qu'elles prévoient à l'avance et résolvent sur l'heure toutes les questions qui seront soulevées plus tard. Elles doivent être comparées à des graines fécondes qui renferment en elles le germe de riches développements, mais qui ne les présentent pas tout d'abord à l'état de maturité et d'achèvement. De plus, il faut remarquer que les Apôtres ont expressément déclaré que la séparation, telle qu'elle peut dans certaines circonstances devenir possible et licite entre chrétiens, était la simple suppression de la vie commune[2].

Tout aussi catégorique que saint Chrysostome se montre saint Jérôme[3], quand il déclare qu'un second mariage n'est

1. Paroles de saint Jean Chrysotome (In Matth. hom. 17, 4) : Καὶ γὰρ ἐκβληθεῖσα μένει τοῦ ἐκβαλόντος οὖσα γυνή.

2. 1 Cor. 7, 11.

3. *Hier.* In Matth. 19, 9 : Ep. 55, 3 (ed. *Vallarsi*) : Quamdiu vivit vir, licet adulter sit, licet sodomita, licet flagitiis omnibus coopertus, et ab uxore propter haec scelera derelictus, maritus ejus reputatur, cui alterum accipere non licet.

permis en aucun cas après la dissolution. Dans une lettre à Océanus il raconte d'une matrone romaine Fabiola qui, dans l'ignorance de la morale chrétienne, avait agi d'après les lois romaines et avait contracté un second mariage qu'après avoir acquis cette connaissance, elle avait fait pénitence et cherché à réparer le scandale.

Saint Augustin a écrit sur ce point de doctrine deux livres à Pollentius intitulés *De adulterinis conjugiis;* dans le premier il combat expressément l'opinion opposée au droit de dissolution du mariage dans le cas d'adultère ; il s'appuie sur I Cor. VII, 10, 11, sur Marc X, 11 et Luc XVI, 18 quoique son explication de Matth. XIX, 9 soit un peu contrainte et arbitraire. Si le Seigneur dit à l'endroit cité : « Quiconque renvoie pour toujours sa femme, que ce soit même pour adultère, et qui en prend une autre, celui-là rompt le mariage et quiconque prend cette femme renvoyée rompt le mariage »; aussi saint Augustin pense qu'un second mariage après rupture du premier sans motif suffisant est ici désigné comme un adultère plus grand (*majus adulterium*) alors que ce second mariage, même dans le cas d'adultère, est toujours coupable et adultère [1]. Mais, peut-on lui objecter, pourquoi le Seigneur n'a-t-il pas expressément marqué ce dernier cas? Ces paroles du Seigneur devaient, il est vrai, paraître obscures à des auditeurs, quoique tout ce que nous pouvons supposer ici, en comparant ce passage aux autres passages bibliques, c'est qu'ici encore devait être enseignée l'indissolubilité absolue du mariage. Ce qui fait la grande difficulté du passage cité chez saint Matthieu XIX, 9, c'est la réserve de l'exception de l'adultère qui se présente ici contre toute attente, comme Matth. V, 19. En effet au dernier passage l'homme est rendu responsable de ce que par l'usage du *libellus repudii* il fait de sa femme une adultère, alors que le cas de l'adultère précédemment survenu devait être excepté. Au premier passage il est dit de l'homme qu'il rompt le mariage s'il donne le *libellus repudii* et en

1. *Aug*. De conjug. adult. I, 9.

épouse une autre et ainsi se produit le cas d'exception attendu, car l'adultère du côté du mari existe toujours dans le cas d'un second mariage. A l'examen des autres passages le sens ne peut être autre chez saint Matthieu XIX, 9 que ceci, à savoir que l'usage du *libellus repudii*, duquel le Seigneur parle, comme d'une chose connue, ne peut avoir pour conséquence dans le Christianisme une rupture du mariage; c'est ce que démontrent même le précédent verset 8 et les suivants et ce qui n'est, en général, permis que sur des motifs pressants, comme dans le cas d'adultère.

Dans le second livre saint Augustin réfute les objections élevées contre la sévère doctrine de l'Evangile sur l'indissolubilité du mariage ; objections qui sont empruntées, pour la plupart, de la sensualité et montrent l'importance de l'indissolubilité pour l'ordre moral comme pour la grâce qui rend possible et plus facile l'observation des devoirs propres au mariage et même de la continence, après séparation ou dans le cas d'absence ou de maladie de l'un des conjoints. D'autre part, il fait dériver comme il a été déjà dit, l'indissolubilité du mariage, de son caractère sacramentel dans le Christianisme ; cette indissolubilité reste encore comme le caractère ineffaçable du baptême, même alors que quelqu'un aurait compromis par l'adultère la grâce du sacrement [1].

De la doctrine de l'Eglise romaine, nous avons les témoignages les plus décisifs dans les lettres des papes Innocent Ier et Léon Ier et de celle de toute l'Eglise nous avons les déclarations des conciles du ive et du ve siècle [2], parmi les canons desquels le 48e compte parmi les apostoliques.

A l'époque patristique c'est à peine si dans la doctrine, on

1. De nupt. et conc. I, 10, 11 : Ita manet inter viventes quiddam conjugale, quod nec separatio, nec cum altero copulatio possit auferre. Manet autem ad noxam criminis, non ad vinculum foederis; sicut apostatae anima velut de conjugio Christi recedens, etiam fide perdita sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accepit. Cf. De conjug. adult. II, 5.

2. Ep. 6, c. 6, § 12 (ed. *Coustant* p. 794) : De his etiam requisivit dilectio tua, qui interveniente repudio, alii se matrimonio copularunt. Quos in utraque parte adulteros esse manifestum est.

trouve sur cette question de l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère quelque trace de divergence d'opinion. Mais à l'ombre des lois civiles des empereurs romains qui permettaient le mariage après divorce, une détestable coutume a pu s'introduire çà et là chez les chrétiens et plus encore dans l'Eglise grecque que dans la latine. A cette mauvaise coutume se rattacha plus tard dans l'Eglise grecque la tentative de la justifier comme un dogme et même d'interpréter en conséquence le passage de saint Matthieu V, 19. Cependant au IXe siècle cette doctrine erronée ne s'était pas encore établie chez les Grecs [1].

Néanmoins l'indissolubilité du mariage n'est pas d'après les principes chrétiens tout à fait absolue. Peu à peu se sont introduits avec une netteté de plus en plus grande dans la doctrine comme dans la pratique deux cas d'exception dont le premier a été déjà indiqué et qui concerne autant le mariage chrétien que le mariage naturel [2].

L'Apôtre permet (I Cor. VII, 12 et suiv.) à l'époux devenu chrétien de se séparer de l'époux resté païen, si la vie commune doit être nuisible au nouveau converti. Mais l'Apôtre n'accorde pas l'autorisation de contracter un second mariage, avec une clarté qui dispense de toute autre explication; il se borne en effet à dire que ce chrétien n'est plus esclave. Il conseille plutôt à l'époux devenu chrétien, si la paix est possible, de continuer à vivre dans le mariage, et de travailler à la conversion de l'autre époux et à la sanctification des enfants. Ce conseil était dès les premiers temps du Christianisme d'autant plus opportun que par l'usage absolu de cette permission de l'Apôtre le Christianisme se serait facilement donné des apparences d'une puissance révolutionnaire qui luttait contre le paganisme en brisant les unions conjugales existantes [3].

1. Ep. 159 (ed. *Baller.*) ad Nicet. Aquil.

2. Conc. Eliber. c. 9. Conc. Arel. (314) c. 10. Conc. Carth. (407) c. 10. Conc. Milev. (416) c. 10.

3. Cette mauvaise coutume est déjà signalée parmi les Pères grecs par Cyrille d'Alexandrie *Com. in Math.* V, 31 (*Migne* LVII, 380) : Οὐ γὰρ τὰ

L'indétermination laissée aux paroles de l'Apôtre ne fut pas précisée de sitôt par les anciens Pères de l'Eglise. Ils exhortent les fidèles après leur conversion à continuer à vivre dans les mariages contractés avec les païens : tels Tertullien[1] et Augustin, ou bien ils comparent le divorce accompli par l'époux devenu chrétien à celui qui est fait pour adultère. Une ressource plus nette pour la solution de ce doute s'offre pour la première fois au IVe siècle dans un texte quelque peu obscur, l'Ambrosiaster qui regarde le divorce autorisé par l'Apôtre comme une rupture du lien conjugal[2], et saint Justin raconte dans la seconde apologie un cas de ce genre ; il y appelle le conjoint resté païen, après réception du *libellus repudii* de la part de celui qui était devenu fidèle, l'ancien mari (ὁ ποτὲ ἀνήρ)[3].

Mais par une voie indirecte nous arrivons encore à de plus sûrs moyens de solution, si nous examinons l'opinion dogmatique de l'Eglise et des Pères sur l'indissolubilité du mariage. Quoique, en effet, Dieu ait dès le commencement fait le mariage indissoluble, il a pourtant permis la rupture du mariage pour certaines raisons déterminées et même pour l'homme quand il a présenté le *libellus repudii* et fait appel à l'interprétation des prêtres. L'indissolubilité du mariage non chrétien ou naturel (appelé plus tard *matrimonium legitimum*) n'était donc pas tout à fait indispensable. L'indissolubilité du mariage chrétien ou sacramentel est devenu plus parfait. Nous avons en effet déjà vu que même les Pères, surtout saint Augustin[4], faisaient dériver l'indissolubilité du caractère

ῥεπούδια παρὰ θεῷ λύει τὸν γάμον ἀλλ' ἡ ἄτοπος πρᾶξις. Augustin (De fide et opp. XIX, 35) à cause de l'obscurité des passages de saint Matthieu 5 et 19 excuse comme un péché véniel qu'après séparation pour adultère, comme l'indique l'évangile, on convole à un autre mariage.

1. Ad uxorem II, 4.

2. Comment. in ep. I ad Cor. 7, 15 : Non debetur reverentia conjugii ei, qui horret auctorem conjugii. Non enim ratum est matrimonium, quod sine Dei devotione est, ac per hoc non est peccatum ei, qui dimittitur propter Deum, si alii se junxerit. Contumelia enim creatoris solvit jus matrimonii circa eum, qui relinquitur, ne accusetur alii copulatus.

3. *Just.* Apol. II, 2.

4. Cf. De bono conjug. c. 7, 24. De fide et opp. 7, 10.

sacramentel du mariage et appelaient ce mariage, comme l'Ambrosiaster, *matrimonium ratum*. Si donc l'Apôtre saint Paul, au nom du Saint-Esprit déclare qu'un mariage païen est soluble dans certaines circonstances lors de la conversion du conjoint, nous pouvons d'après l'opinion de l'Eglise sur le mariage ne voir là qu'une rupture du lien conjugal. Mais comme la rupture d'une telle union était dans l'Ancien Testament du for sacerdotal, il faut aujourd'hui au moins pour l'autorisation de contracter un nouveau mariage, à un conjoint devenu chrétien, de païen qu'il était, une décision de la juridiction ecclésiastique qui statue si les motifs en vue d'une dissolution sont suffisants. Que ce soit là l'opinion de l'Eglise sur la dissolution d'un mariage païen, on peut en donner comme preuve le dixième canon du concile d'Elvire (305) qui porte qu'une femme qui, séparée d'un catéchumène (n'ayant donc pas encore reçu le baptême), en a épousé un autre peut être admise au baptême. Si donc quelqu'un après un divorce sans motif a épousé une chrétienne, qui connaissait ce divorce non motivé, celle-ci commet un péché et doit être excommuniée comme pénitente jusqu'à la fin de sa vie.

b) Un second motif d'exception, c'est la dissolution d'un mariage non encore consommé par le vœu solennel d'une partie ou par la dispense du chef de l'Eglise. D'après ce qui précède l'indissolubilité est liée dans un certain degré au mariage naturel et à un plus haut degré encore au mariage sacramentel (*matrimonium ratum*). Le plus haut degré de dissolubilité n'apparaît donc qu'avec la consommation du mariage (Genèse 11, 24 ; Matthieu XIX, 6). On trouve donc à l'époque patristique au moins des racines de l'opinion que un *matrimonium ratum nondum consummatum* peut être dissous dans certains cas. Aussi saint Epiphane [1], saint Ambroise [2] et saint Augustin racontent de sainte Thècle, du temps apostolique, qu'elle avait suivi saint Paul pour servir Dieu dans la virginité, quoiqu'elle eût été

1. Haer. 78, 16. — 2. De virgg. II, 3.

fiancée, d'après d'autres même, mariée, et qu'elle abandonna ainsi son fiancé, son époux relatif[1]. Saint Grégoire le Grand rapporte encore plus clairement d'une vierge Grégoria, qu'elle avait abandonné son époux pour servir comme vierge dans une église[2].

On se représentait donc à l'époque patristique l'état de virginité comme étant une image plus parfaite des fiançailles du Christ et de son Eglise que le mariage sacramentel non encore consommé ; de sorte que l'entrée dans cet état plus parfait, dès qu'il était embrassé pour la vie, devait rester encore accessible alors même qu'un mariage sacramentel avait été contracté.

Ce point de doctrine ne fut érigé en dogme qu'au moyen âge par le pape Alexandre III, au IIIe concile de Latran et finalement par le concile de Trente, avec la remarque que l'époux délaissé pouvait convoler à une nouvelle union si l'autre était devenu membre d'un ordre approuvé par l'Eglise[3].

5. Le sacrement de mariage a reçu comme signe extérieur le contrat d'union attaché à l'ordre naturel et il est soumis par là au point de vue juridique à la loi ecclésiastique et à la

1. Saint Cyrille de Jérusalem (cat. 16, 19) parle de plusieurs vierges qui destinées au mariage s'étaient enfuies, pour garder intacte leur virginité.

2. Cf. Greg. Dial. III, 14. Pour d'autres exemples v. Binterim, *Denkwürdigkeiten* VI, 1358 et s. Bellarmin De mon. II. c. 38. En un passage (Ep. XI, 45 [ed. *Maur*. p. 1130]) saint Grégoire le Grand parle, il est vrai, d'une dissolution de mariage religionis causa et il la tient pour illicite si l'un des conjoints reste dans le monde exposé aux dangers du péché; cependant il ne voit aucune contradiction à la loi divine, à ce que les deux époux choisissent la vie de la continence : Ibid. Si vero utrisque conveniat continentem vitam ducere : hoc qui audeat accusare, quando certum est, quod omnipotens Deus qui minora concessit majora non prohibuit.

3. Les vœux solennels rompent-ils le matrimonium consummatum de droit naturel ou ecclésiastique, quant au lien conjugal ? La question est controversée parmi les théologiens, quoique d'après l'histoire, la détermination de ce qui concerne les vœux solennels appartienne à la législation ecclésiastique non à la législation divine. Seul en général, le droit du chrétien à une virginité plus haute et plus parfaite et à l'entrée dans un tel état, même après le matrimonium ratum, peut être considéré comme un point de droit divin.

puissance législative ecclésiastique comme à la loi naturelle et divine. Si donc d'après le droit naturel un contrat d'union dans lequel a fait défaut le libre consentement ou la capacité de le fournir ou de remplir les fins essentielles du mariage ou l'intention portant sur l'essence ou les buts essentiels du mariage comme dans les cas de violence, de crainte ou de minorité, d'erreur ou d'impuissance, est invalide, et si en outre la loi divine positive venait encore à déterminer *l'impedimentum ligaminis* et *consanguinitatis* jusqu'à certains degrés, il sera permis aussi à la plus haute autorité ecclésiastique d'expliquer et d'interpréter ces lois et même de les étendre, en vertu de la *plenitudo potestatis* qui lui est attribuée, si cela devient nécessaire dans l'intérêt de l'ordre moral et social du monde. Aussi, à cet égard, on voit dès les temps anténicéens l'empêchement d'affinité déjà mentionné, d'autres appartiennent à la constitution du droit canon au moyen âge. Saint Augustin, au moins d'après ce qui précède, ne connaît pas encore la *cultus disparitas* comme un empêchement dirimant ; pas plus du reste le *votum solemne*, car en cas de refroidissement des bons projets primitifs, il veut permettre le mariage [1]. Sur divers points c'est le bon usage de l'activité législative de l'Eglise qui prit le devant, dans d'autres l'initiative partit du législateur civil. Saint Ambroise [2] et saint Basile [3], par exemple, rapportent que l'empereur Théodose avait étendu l'empêchement de consanguinité jusqu'au troisième degré ; la même mesure était prise par un concile romain sous Innocent Ier (402) dans le onzième canon, par contre Grégoire le Grand dans une lettre au missionnaire anglais Augustin [4] n'interdit le mariage qu'au premier et au second degré.

L'histoire du dogme constate donc comme une vérité de foi que l'Eglise et principalement son chef, comme aussi le concile général, ont de plein droit la plus haute autorité législative d'établir des empêchements de mariage.

1. *Aug.* De bono viduitatis. — 2. Ep. 48.
3. De civit. Dei XV, 16. — 4. Epp. XII, 33.

TABLE DES MATIÈRES

TROISIÈME PARTIE

Histoire des dogmes anthropologiques à la période patristique

CHAPITRE Ier

THÉORIES DOGMATIQUES SUR LA NATURE DE L'HOMME, SUR LES ÉLÉMENTS QUI LA CONSTITUENT, SUR SES FACULTÉS

CHAPITRE II

L'ENSEIGNEMENT DE LA FOI SUR L'ÉTAT PRIMITIF LE PÉCHÉ D'ADAM, LE PÉCHÉ ORIGINEL, LA GRACE ET LA PRÉDESTINATION

CHAPITRE III

DOCTRINE DES PÈRES SUR LES FINS DERNIÈRES

QUATRIÈME PARTIE

Doctrine sur l'Eglise, les sources de la foi, et les sacrements à l'époque patristique

---

CHAPITRE Ier

LA DOCTRINE CONCERNANT L'ÉGLISE, SA VISIBILITÉ RÉELLE, SA CONSTITUTION

CHAPITRE II

DU MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE ET DES SOURCES DE LA FOI

CHAPITRE III

DOCTRINE DES PÈRES SUR LES SACREMENTS

1546. — Société d'Impressions commerciales. — SENS


vol. 3
11203